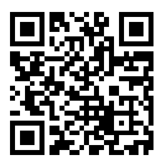
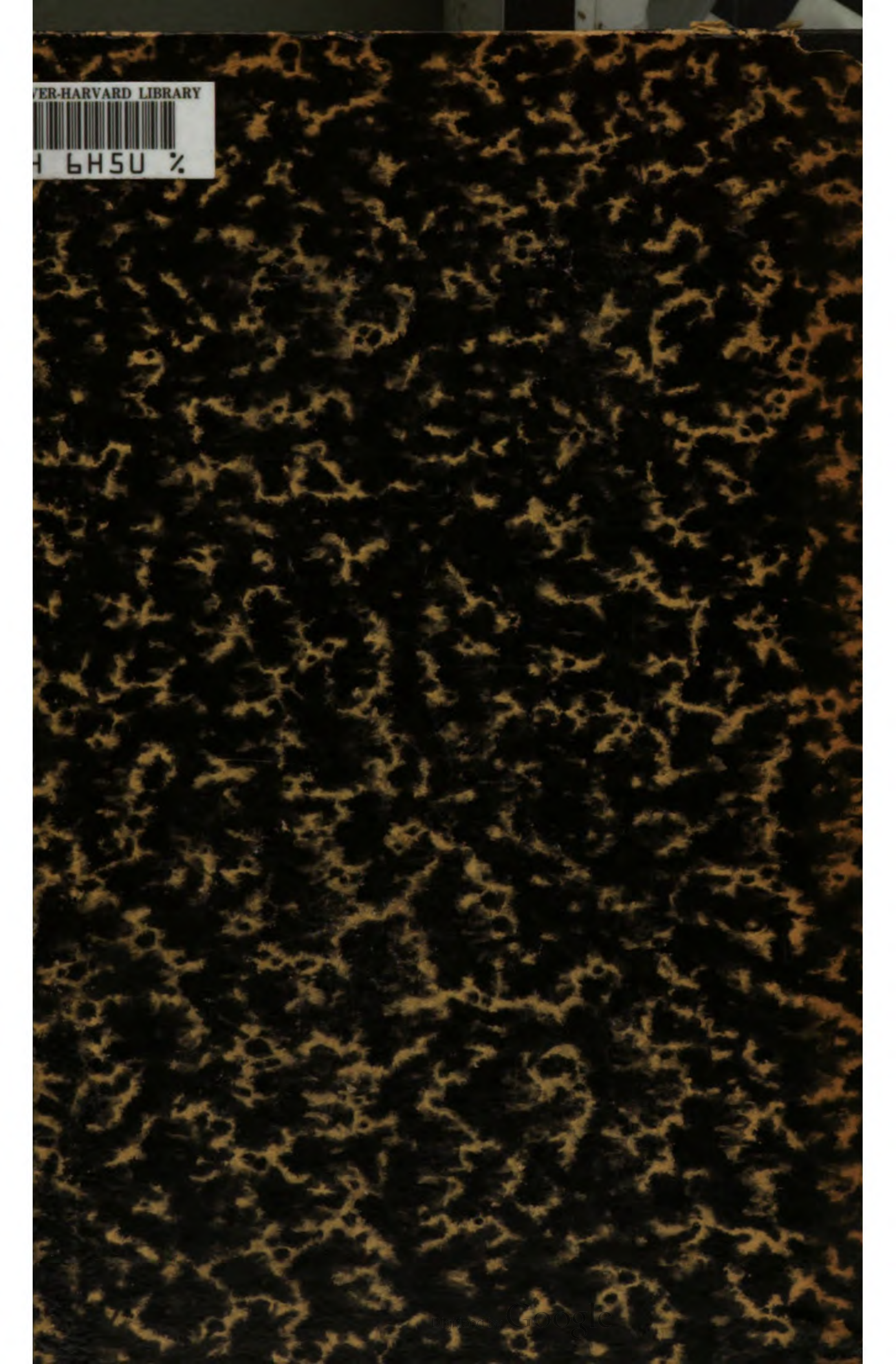



VER-HARVARD LIBRARY
H 6H5U %


HIERONYMUS
ANDOVER-HARVARD
THEOLOGICAL LIBRARY



Theologische
Quartalschrift.

In Verbindung mit mehreren Gelehrten

herausgegeben

von

D. v. Himpel, D. v. Kober, D. Funk, D. Schanz
D. Keppler und D. Belser,
Professoren der kathol. Theologie an der K. Universität Tübingen.

Zweiundsiebzigster Jahrgang.

Erstes Quartalheft.

Tübingen, 1890.
Verlag der H. Laupp'schen Buchhandlung.



Druck von H. Laupp jr. in Tübingen.

I.

Abhandlungen.

1.

Der sakramentale Charakter der Ehe.

Von Prof. Dr. Schanz.

Mehr als jedes andere der kirchlichen Sakramente ist das Sakrament der Ehe mit dem ganzen natürlichen und sozialen Leben des einzelnen und der Gesellschaft verknüpft. Die Ehe bildet durch ihren Naturgrund die Grundlage des Bestandes der ganzen Gesellschaft und durch ihren sittlichen Zweck den Pfeiler der moralischen Ordnung. War aber ursprünglich das ganze natürliche Leben durch den Segen des Schöpfers befruchtet und durch die Gnade verklärt, so galt dies ganz besonders von dem Familienleben, welches Gott schon durch die Art und Weise der Erschaffung des ersten Menschenpaares angedeutet hatte, weil dieses das Mittel zur Ausführung des göttlichen Planes für das Menschengeschlecht bieten mußte.

Galt der Segen, welchen der Schöpfer über die ersten Menschen ausgesprochen, auch zunächst ihrer natürlichen Thätigkeit für die Vermehrung des Geschlechtes, so war er doch zugleich ein Zeichen der göttlichen Huld und eine Quelle, aus welcher das sittliche Leben der Gatten reichliche himmlische Kräfte schöpfen sollte. Die Ehe erhielt durch diesen Segen eine höhere religiöse Weihe. Die Erinnerung an diesen göttlichen Segen hat bewußt oder unbewußt in den Menschen fortgewirkt. Die Ehe hat bei allen Völkern mehr oder weniger den Charakter des Ehrwürdigen und Religiösen an sich getragen, so sehr sie auch an ihrem ursprünglichen Charakter und ihrer höheren Bestimmung einbüßte oder als Staatsinstitut nach bloßen Zweckmäßigkeitsgründen geregelt wurde. Wenn Montesquieu bemerkt, alles, was den Charakter der Ehe, ihre Form, die Art, sie zu schließen betreffe, habe die Völker zu der Ueberzeugung gebracht, daß die Ehe ein Objekt der besonderen Segnung des Himmels sein müsse, so ist er bis heute noch nicht widerlegt worden. Ja man kann heutzutage auf Grund der Religionsgeschichte noch entschiedener behaupten, daß wie alles Recht aus der Religion abgeleitet ist, so das Heiligtum der Familie der Gottheit, welche im Herd, im h. Feuer verehrt wurde, zugeschrieben wurde. „Bis auf den heutigen Tag hat einer der wichtigsten Civilakte, welcher die Grundlage jeder wahren Civilisation bildet, die Ehe, noch immer etwas von dem religiösen Charakter beibehalten, den sie von Anfang an gehabt hat [1])".

Je mehr sich aber die Folgen der Sünde in diesem

1) M. Müller, Vergleichende Religionswissenschaft. 1874 S. 136. Montesquieu, Esprit des lois. 26, 13.

den sinnlichen Neigungen am meisten ausgesetzten Gebiete zeigten, desto notwendiger war es für den zweiten Adam, diese Wunden der menschlichen Natur zu heilen und den ursprünglichen Charakter der Ehe wieder herzustellen. Was im Stande der ursprünglichen Gnade und Gerechtigkeit als pflichtmäßiges Handeln der Natur erschien; das war durch die Sünde in den Dienst der Leidenschaft getreten und konnte nur durch eine neue Gnade wieder für das Reich Gottes fruchtbar gemacht werden. Wollte Christus die Menschen von ihren Sünden erlösen und zur Kindschaft Gottes erheben, so mußte er vor allem auch die Ehe und das Familienleben heiligen. Obwohl aber hierüber alle Gläubigen einstimmig sind, so gehen doch die Meinungen alsbald weit auseinander, wenn es sich um die nähere Bestimmung des religiösen Charakters der christlichen Ehe handelt. Ist derselbe aus der allgemeinen göttlichen Hilfe im christlichen Leben zu erklären oder beruht er auf einer besonderen göttlichen Gnadenwirksamkeit? Ja selbst die Katholiken, für welche es nach der Definition des Tridentinums außer Zweifel ist, daß die Ehe eines der sieben Sakramente ist, gehen in der Beurteilung der biblischen und traditionellen Beweise ziemlich weit auseinander. Die einen glauben, daß die Väter von der Sakramentalität der Ehe im engeren Sinne überhaupt nicht redeten [1]), die andern sind der Ansicht, daß die Ueberlieferung vollständig ersetze, was der biblischen Beweisführung für die Sakramentalität etwa an strenger Bündigkeit abgehe [2]). Noch unsicherer

1) Vgl. Müllendorf, Zeitschr. f. kath. Theol. 1878 S. 633 ff. nach Vasquez, Estius u. a.

2) Oswald, Sakramentenlehre. 3. A. 1870. II, 398.

lauten die Urteile über die wesentlichen Bestandteile des Sakraments.

Dazu kommt aber, daß auch die Rechtswissenschaft das Eherecht mit besonderer Vorliebe bearbeitet. Hat dieselbe für die Dogmatik auch keine entscheidende Bedeutung, so gewährt sie doch dem Dogmenhistoriker einen interessanten Einblick in die geschichtliche Entwicklung der rechtlichen Materien im Gebiete der Ehe. Der große Gegensatz, welcher neuestens vom Standpunkt des kanonischen Rechts aus bei zwei berufenen Vertretern über die Frage der Eheschließung hervorgetreten ist, dürfte es rechtfertigen, daß hier das alte Problem wieder exegetisch und dogmenhistorisch untersucht wird. Denn durch die Frage, ob die Ehe durch den consensus mit nachfolgender copula [1]) oder durch den consensus allein [2]) zu Stande kommt, wird auch die dogmatische Beweisführung stark beeinflußt.

Die Anordnungen des Herrn über die Ehe wenden sich gegen einen doppelten bei den Juden eingerissenen und wegen der Herzenshärtigkeit der Juden geduldeten Mißbrauch. Mit Berufung auf die ursprüngliche Einsetzung der Ehe durch Gott fordert Jesus die Wiederherstellung der Monogamie und der Unauflöslichkeit der Ehe. Beides ist Matth. 19, 4 ff. durch Verweisung der Pharisäer auf die Erzählung der Genesis bestimmt ausgesprochen. Der Schöpfer von Anfang an hat Männliches

---

1) Freisen, Geschichte des kanonischen Eherechts bis zum Verfall der Glossenlitteratur. Tübingen 1888.

2) Sehling, die Wirkungen der Geschlechtsgemeinschaft auf die Ehe. Leipzig. 1885. Die Unterscheidung der Verlöbnisse im kanonischen Recht. Leipzig. 1887.

und Weibliches geschaffen und gesagt: deshalb wird der Mann Vater und Mutter verlassen u. s. w. Liegt es somit in der Einsetzung und im Wesen der Ehe, daß sie eine Verbindung von nur zwei Personen ist, so muß andererseits diese Verbindung auch eine so innige sein, daß sie nur durch den Tod gelöst werden kann. Was Gott verbunden hat, das soll der Mensch nicht trennen. Auch der Berufung auf den durch Moses erlaubten Scheidebrief gegenüber hält Jesus seine Entscheidung, daß wer sein Weib, es sei denn wegen des Ehebruches, entlasse und eine andere heirate, die Ehe breche, aufrecht. Dies fanden aber nicht bloß die Pharisäer, sondern selbst die Jünger für zu schwer. Wenn das Recht zwischen Mann und Frau so ist, sagen sie, dann ist es nicht gut zu heiraten. Zwar wird die Antwort des Herrn: nicht alle fassen dieses Wort, sondern die, welchen es gegeben ist, schwerlich auf diese ausnahmslose Unauflöslichkeit zu beziehen sein, aber immerhin läßt sich aus ihr folgern, daß die Erfüllung dieser Vorschrift an die menschliche Natur hohe Anforderungen stellt, Anforderungen, welche ohne die Gnade Gottes nicht erfüllt werden können. Ist durch die Sünde die ursprüngliche Institution der Ehe selbst bei dem Volke Gottes so geschädigt worden, daß die wesentlichsten Momente derselben mißachtet wurden, so war ein besonderes remedium peccati notwendig, wenn im Reiche Gottes die ursprüngliche Reinheit und Heiligkeit wieder hergestellt und von den Mitgliedern desselben allgemein erreicht werden sollte.

Die positive Seite dieses Heilsmittels wird noch klarer durch die Parallelstelle in der Bergpredigt (5, 27ff.) hervorgehoben. Denn abgesehen davon, daß hier von

den Bürgern des Reiches Gottes eine größere Gerechtigkeit verlangt wird als die der Schriftgelehrten und Pharisäer, so läßt sich in der Gegenüberstellung der Gebote des Herrn zu dem Gesetze des Moses auch an sich eine Steigerung der sittlichen Anforderungen erkennen. Die Ehe wird besonders dadurch geschützt, daß schon der unlautere Blick als Ehebruch bezeichnet wird. Indem der Herr ausdrücklich bemerkt, daß zwar der wirkliche Ehebruch einen Scheidungsgrund bilde, aber auch für den unschuldigen Teil kein Recht zur Wiederverheiratung begründe, hat er die geheimnisvolle Verbindung der Gatten im Christentum bis zu ihrer letzten Konsequenz verfolgt, aber auch die Größe der Verpflichtung gezeigt. Wohl könnte man vermuten, daß die Bezähmung der Begierden für die Eheleute viel leichter sei als für die Unverheirateten, so daß die Warnung vor derselben vorzugsweise letzteren gelte, allein nach dem Kontext ist der Ehemann als Subjekt gedacht und nach dem alten Gesetz kann der Ehebruch nur von der Verfehlung eines Mannes gegen eine verheiratete Frau erklärt werden.

Noch deutlicher erhellt dies aus den Ausführungen des h. Paulus 1 Kor. 7. Denn mag man auch die „bevorstehende Not“ lediglich von der „Bedrängnis dieser Zeit“ erklären, so wird man doch das Weitere schon seinem Wortlaute nach anders auffassen müssen und dadurch den Apostel mit sich selbst in Widerspruch bringen. Wie gut er vielmehr auch eine andere Bedrängnis kennt, zeigt er, wenn er von der Trübsal für das Fleisch, welche die Verheirateten haben, redet und den Gegensatz zwischen einzelnen Pflichten des ehelichen Lebens und denen des religiösen Lebens hervorhebt, falls das eheliche

Leben nicht durch das religiöse Gnadenleben bestimmt und verklärt wird.

Die Parallelstellen bei Marcus (10, 11. 12) und Lucas (16, 18) sind hier nur deshalb zu erwähnen, weil in ihnen, zum Teil vom Standpunkte des römischen Rechtes aus, die Gleichberechtigung beider Gatten ausgesprochen ist. Diese Forderung trat der gewöhnlichen jüdischen und heidnischen Auffassung des Verhältnisses entschieden entgegen. Sie entzieht die Frau der Willkür und Laune des Mannes, erhebt sie als Erlöste zu gleicher Würde mit dem Manne und verlangt von diesem dieselbe Beherrschung seiner Neigungen und Leidenschaften. Wer könnte hierin die hohe sittliche Bedeutung der christlichen Ehe verkennen? Sollte derselben aber nicht eine besondere religiöse Weihe und Gnadenausstattung entsprechen?

Geht der Herr auch auf die Einsetzungsworte zurück, welche vor allem die physische Einheit und die Fortpflanzung des Geschlechtes als Zweck der Verbindung erkennen lassen, so kann er doch weniger, als dies bei der Einsetzung der Fall war, nur diese physische Einheit im Auge gehabt haben. Jedenfalls ist man berechtigt, den Bericht des zweiten Kapitels der Genesis mit dem im ersten Kapitel zu verbinden und daraus auf die gesammte, durch die Bildung des Weibes aus der Rippe Adams angedeutete Lebensgemeinschaft zu schließen. Die bleibende, unauflösliche Verbindung, welche der Herr fordert, setzt eine allgemeine Lebensgemeinschaft voraus, die wohl in der leiblichen Vereinigung ihren ersten, aber nicht ihren höchsten und letzten Zweck haben kann. Indem er auch die Begierde untersagte, hat er gelehrt, daß die

leibliche Gemeinschaft ohne die sittliche Reinheit, ohne die geistige Verbindung der Seelen, keine vollkommene Ehe ausmache. Eine solche Vereinigung kann nur Gott zu ihrem Urheber haben. Was Gott verbunden hat, kann der Mensch nicht trennen. Damit ist nicht nur die ursprüngliche Einsetzung der Ehe durch Gott ausgesprochen, sondern jede wahre eheliche Verbindung auf Gott zurückgeführt. In diesem Sinne kann man sagen, daß die Ehen im Himmel geschlossen werden. Eine Verbindung aber, welche ihren letzten Grund im göttlichen Willen hat, kann ebenso wenig ohne einen höheren sittlichen Zweck als ohne die göttliche Gnade gedacht werden. Ist dieses Moment im Judentum und noch mehr im Heidentum zurückgetreten, so muß es im neuen Bunde als im Reich der Gnade um so wirksamer hervortreten.

Matthäus reiht an die Ehescheidungsfrage unmittelbar die Erzählung von der Segnung der Kinder an. Der Grund ist schwerlich darin zu suchen, daß er, nachdem die Worte des Herrn über die Jungfräulichkeit vorausgegangen sind, wieder das Recht der Ehe zur Geltung bringen wollte. Aber immerhin läßt sich daraus die hohe Wertschätzung der Kinder in der Familie, die Bedeutung des bonum prolis für die Ehe erkennen. Jesus sollte den Kindern die Hände auflegen und über sie beten und erwiderte den abwehrenden Aposteln: „lasset die Kinder zu mir kommen, denn solcher ist das Himmelreich". Marcus fügt noch hinzu (10, 15): „wahrlich ich sage euch, wer nicht das Reich Gottes aufnimmt, wie ein Kind, wird nicht in dasselbe eingehen. Und er nahm sie in die Arme und segnete sie". Ob man nun als Vergleichungsglied die Einfalt und Unschuld oder die Uneigennützigkeit und

Hilflosigkeit des Kindes betrachte, in jedem Falle geht daraus hervor, daß die Kindesnatur eine vorbildliche Bedeutung für die Natur der Kinder Gottes hat. Die Kinder sind besonders zur Aufnahme des Reiches Gottes befähigt. Auch ohne daß man hier eine, kaum erkennbare Beziehung auf die Taufe heraussucht, läßt sich doch aus dem Ausspruche des Herrn über die Wiedergeburt aus dem Wasser und dem (h.) Geiste die Anwendung machen, daß im Staate Gottes dieses bonum nuptiarum von höherer Bedeutung ist. Dazu ist aber neben der Zeugung die Erziehung für das Reich Gottes notwendig. Sollte nicht das Weib durch Kindergebären selig werden? Wer wollte diesen Ausspruch auf den gewöhnlichen physischen Prozeß beschränken? Zeigt er nicht vielmehr, daß im Christentum die Natur durch die Gnade verklärt und ergänzt ist? Die Eltern müssen in der Erfüllung dieser verantwortungsvollen Pflichten auf besondere Weise durch die Gnade unterstützt werden, damit sie das Reich Gottes nicht verlieren.

Sind diese höheren Zwecke nach den Verhältnissen für den einzelnen mit der Ehe nicht vereinbar, so kann es sogar Pflicht werden, auf die Ehe oder deren Fortsetzung zu verzichten. Dies gilt aber bloß für diejenigen, welchen es gegeben ist. Sie haben sich selbst verschnitten um des Himmelreichs willen (Matth. 19, 12). Obwohl Jesus eben nachdrücklich die Unauflöslichkeit der Ehe betont hat, so antwortet er dem nach dem Lohne der Apostel, welche alles verlassen hatten, fragenden Petrus doch: „ein jeder, welcher Brüder oder Schwestern oder Vater oder Mutter oder Kinder oder Aecker oder Häuser verlassen hat um meines Namens willen, wird Vielfaches empfangen und das ewige Leben erben“ (Matth. 19, 29). Lucas

(18, 29) erwähnt noch ausdrücklich das Weib. Kann Jesus hiemit die vorher als unauflösbar erklärte Ehe weder für unvereinbar mit den Zwecken des Reiches Gottes noch für hinderlich in demselben bezeichnen wollen, so ist doch daraus zu entnehmen, daß sie nur im Kreise des übernatürlichen Lebens eine wahre Bedeutung für die Gläubigen haben kann.

Jesus ist auch selbst auf einer Hochzeit zu Kana als Gast erschienen und hat dabei sein erstes Wunder gewirkt. Beides wäre unerklärlich, wenn er nicht die von Gott eingesetzte Ehe hätte heiligen und auszeichnen wollen. Wie die Väter in der Taufe Jesu im Jordan eine Heiligung des Wassers zur sakramentlichen Wirksamkeit in der Taufe erkennen wollten, so haben sie auch in der Gegenwart Jesu auf der Hochzeit zu Kana eine Segnung und Heiligung der Ehe überhaupt angenommen. Manche Theologen haben dies dahin erweitert, daß Jesus bei dieser Gelegenheit das Sakrament der Ehe eingesetzt habe. Dies ist nicht wahrscheinlich, läßt sich jedenfalls nicht beweisen, aber immerhin könnte man nach andern Analogien des vierten Evangeliums wie bei der Taufe und Eucharistie in dieser Erzählung einen Hinweis auf die durch Christus zu bewirkende sakramentale Einsetzung der Ehe erkennen. Einzelne Theologen suchten im Evangelisten selbst den Bräutigam und meinten, derselbe habe auf die Aufforderung des Herrn hin alsbald seine Braut verlassen und damit das erste Beispiel für eine Trennung der nicht vollzogenen Ehe um des Himmels willen gegeben.

Sicherer bewegen wir uns auf geschichtlichem Boden, wenn wir Luc. 1,34 von einem Gelübde der Jungfräulichkeit

erklären. Wenn die Eingehung einer solchen Ehe den jüdischen Anschauungen und Gewohnheiten direkt widersprach, so bildet dies keine Instanz gegen die „Josephs-Ehe“, denn auch die Jungfrauengeburt ist eine außerordentliche Veranstaltung Gottes zum Heile des Menschengeschlechtes. Warum sollte Gott in seiner Weisheit und Güte nicht die Herzen einiger Auserwählten zu einem solchen außerordentlichen Entschlusse anleiten können? Dadurch gewinnen wir aber einen festen biblischen Grund für die höhere Bedeutung der Ehe an sich. Sie hat zwar als Regel die leibliche Vereinigung zum ersten Zweck, aber muß den sittlichen Zwecken des Christentums dienen, so daß unter besonderen Verhältnissen der erste Zweck ganz zurücktreten kann. Sie kann auch ohne die physische Einheit bestehen, wenn nur die ungeteilte Lebensgemeinschaft für das religiös-sittliche Leben fruchtbar gemacht wird. Haben die Israeliten den Segen der Ehe ausschließlich in der fleischlichen Nachkommenschaft gesehen, so haben später die Frommen unter ihnen doch das religiöse Moment damit verbunden. „Nimm die Jungfrau in der Furcht des Herrn zu dir, mehr aus Liebe zu den Kindern, als aus Lust bewogen, damit du im Samen Abrahams, in Kindern den Segen erhaltest“ (Tob. 6, 22. 8, 9). „Denn wir sind Kinder der Heiligen, und können nicht zusammenkommen, wie die Heiden, welche Gott nicht kennen“ (8, 5). Sollte im Neuen Bunde nicht beides im höheren Grade gelten? Sollte der geistige Segen im Reiche des Geistes nicht über dem leiblichen, die Gnade über der Natur stehen?

Das heidnische Ehe- und Familienleben zur Zeit Christi und der Apostel ist mit dem jüdischen

nicht zu vergleichen. Wie in allen Beziehungen so läßt sich auch hier sagen, daß das israelitische Volk trotz aller Fehler, welche schließlich seinen Untergang herbeiführten, doch den Heiden an sittlichem Ernste weit überlegen war. Der Heidenapostel hatte Gelegenheit die schrecklichen Folgen der heidnischen Unsittlichkeit kennen zu lernen. Er war es denn auch, welcher an das Grundübel der damaligen Gesellschaft seine Hand anlegte, indem er auf Grund der Anordnung des Herrn über die Unauflöslichkeit der Ehe und die sittliche Ehrbarkeit des Ehestandes das Familienleben der Bekehrten zu ordnen suchte. Vor allem mußte er die Unzucht jeder Art als Greuel vor dem Herrn verwerfen. Er thut dies, indem er auf die Heiligung des Leibes durch die Taufe hinweist. Ist der Leib des Christen ein Tempel des h. Geistes, welcher von Gott kommt, so ist nicht der Mensch, sondern Gott der Herr des Leibes. Wer den Leib verunehrt, der beleidigt den h. Geist, beleidigt Gott. Wer dem Herrn anhängt, ist mit ihm ein Geist, wer aber der Hure anhängt, ist mit ihr ein Leib. Der notwendige Geschlechtsverkehr kann nur in der Ehe stattfinden (1 Kor. 6, 15 ff. 7, 1ff.).

Die Ehe unterscheidet sich also von der vorübergehenden Geschlechtsverbindung dadurch, daß sie die von Gott eingesetzte unzertrennliche Lebensgemeinschaft ist, die durch das Christentum geheiligt worden ist. Zwar würde es der Apostel für besser halten, wenn alle so wären wie er selbst, wenn der Mann überhaupt keine Frau berühren würde, wenn auch die Wittwe so bliebe, aber dies ist nur seine Meinung, sein Rat, der freilich von einem mit dem Geiste Gottes ausgerüsteten Apostel

stammt. Er kennt die menschliche Natur und die gesellschaftlichen Verhältnisse zu gut, als daß er daraus eine Pflicht machen oder nur seinen Rat lästig aufdrängen möchte. Weil er vor allem die Sünden der Unzucht verhüten wollte, so gab er zu, daß wegen der Unenthaltsamkeit ein jeder seine Frau haben möge und eine jede ihren Mann. Denn es ist besser zu heiraten als zu brennen. Obwohl er aber das remedium concupiscentiae in den Vordergrund stellt, so betrachtet er doch die Ehe nicht als das kleinere Uebel, denn er bemerkt nicht nur, daß wer heiratet nicht sündigt, sondern er fügt auch hinzu: „wer seine Tochter verheiratet thut gut, wer sie nicht verheiratet, thut besser“ und findet den Grund für das eine und andere in einer besonderen Gnadengabe (7, 7).

Letztere Stelle wurde von den Theologen häufig zum Beweise dafür verwendet, daß der Apostel mit der Ehe eine besondere Gnadengabe verbinde. Wenn manche Väter, wie z. B. Chrysostomus, hierin den ursprünglichen Zweck der Kindererzeugung und -erziehung fast ganz vernachläßigt finden und nur die Dämpfung der Glut der Natur, die Aufhebung der Bosheit und Lüsternheit ausgesprochen sehen, so übersehen sie in ihrer Vorliebe für den jungfräulichen Stand die für das Gut der Ehe sprechende Stellen fast gänzlich. Ihnen ist die Ehe überhaupt eine Folge der Sünde, während doch die meisten Väter, besonders Augustinus die frühere Einsetzung der Ehe annehmen. Auch der h. Chrysostomus anerkennt schließlich den Wert der Ehe, weil sie den Wankenden stütze und aufrecht erhalte.

Der **charismatische Charakter** des Ehestandes zeigt sich auch darin, daß er „im Herrn“ ergriffen werden

soll (7, 39. Kol. 3, 18), denn damit ist der höhere Charakter der christlichen Ehe, der Ehe unter Christen, welche im Namen Christi in den Stand eintreten, angedeutet. Die Folge kann nur die Heiligung der Verbindung durch den Herrn sein. Denn der Apostel hat ja kurz vorher von der heidnischen Ehe gesagt, daß wenn ein Gatte christlich werde, die Ehe fortgesetzt werden dürfe und solle, wenn es ohne Gefahr für den Glauben geschehen könne, „denn es wird der ungläubige Mann in der Frau und die ungläubige Frau in dem Bruder geheiligt; sonst sind eure Kinder unrein, nun aber sind sie heilig". Um so mehr muß also der im Herrn geschlossene Ehestand von Gott geheiligt sein, müssen die Ehegatten zur Erfüllung ihrer gegenseitigen Pflichten und zur religiös-sittlichen Erziehung der Kinder begnadigt sein.

Auch in anderer Weise zeigt der Apostel, daß er die Ehe nicht bloß für eine unvermeidliche Konzession an die sinnliche Natur des Menschen, sondern auch als religiöses Mittel zu gegenseitiger Heiligung betrachtet. Wohl weiß er, daß der Unverheiratete besser um das besorgt sein kann, was des Herrn ist, während der Mann der Frau zu gefallen sucht. Der Verheiratete ist nicht mehr Herr seines Leibes und darf die eheliche Pflicht nicht verweigern. Aber mit gegenseitiger Uebereinstimmung können die Gatten sich zu Zeiten dem Gebete widmen. Die Gebete sollen durch das eheliche Leben nicht gestört werden (1 Petr. 3, 7). Ja die Verheirateten sollen so leben, als hätten sie keine Frauen (1 Kor. 7, 29), d. h. ihre erste Sorge dem Heile ihrer Seele widmen. Wie schwierig es aber oft wird, diese scheinbar einander wiedersprechenden Pflichten gleichmäßig zu erfüllen, die

Standes- und Christenpflichten in richtiger Weise miteinander zu vereinigen, deutet der Apostel selbst an, indem er vor unklugem und einseitigem Eifer warnt. Gerade hieraus läßt sich aber schließen, daß es ihm auch mit der Gnadengabe für die Ehe voller Ernst ist. Das Leben der Unverheirateten ist häufig viel ruhiger und gefahrloser. Und dennoch soll das Band der Ehegatten nur der Tod lösen (1 Kor. 7, 11).

Den Verheirateten ist die gottgefällige allseitige Erfüllung ihrer Pflichten nur möglich, wenn ihr Bund durch die Liebe besiegelt ist, aber nicht bloß durch die sinnliche Liebe, sondern durch die Liebe Gottes und Christi, welche durch die Gnade Gottes in die Herzen der Gläubigen ausgegossen wird und den Grund der wahren Nächstenliebe bildet. Dieses Liebesverhältnis veranschaulicht der Apostel durch die Vergleichung der Ehe mit der Verbindung Christi mit der Menschheit und der Kirche. Wiederholt ermahnt er die Gatten zu gegenseitiger Liebe (Ephes. 5, 25 ff. Kol. 3, 19. Vgl. 1 Petr. 3, 7), ohne daß dadurch die naturgemäße Unterordnung gestört werden soll. Eines jeden Mannes Haupt ist Christus, das Haupt der Frau ist der Mann, das Haupt Christi ist aber Gott (1 Kor. 11, 3). In der christlichen Ehe tritt die Frau durch den Mann in Verbindung mit Christus und durch diesen mit Gott. Die Gatten müssen also auch in anderer Weise als es bereits durch die Taufe geschehen ist, zu Gliedern des Leibes Christi gemacht werden, um von dem Haupte Kraft und Gnade zu empfangen. Deshalb sollen die Frauen den Männern untergeordnet sein wie dem Herrn (Eph. 5, 22), denn Christus ist das Haupt des Mannes.

Die Unterordnung unter den Mann ist eine Unterordnung unter Christus, eine Unterordnung „wie es sich geziemt, im Herrn“ (Kol. 3, 18).

Doch hat hier der Apostel das Bild vom Haupte erweitert, um einerseits die innige Verbindung zwischen Mann und Frau, andererseits die Bedeutung der Ehe für das christliche Leben deutlicher hervorzuheben. Der Mann ist das Haupt des Weibes, wie auch Christus das Haupt der Kirche ist. Die Verbindung des Weibes mit dem Manne hat ihr Vorbild in der Verbindung Christi mit der Kirche, aber hierin auch zugleich die Quelle ihrer Kraft, weil Christus als Haupt der Kirche auch das Haupt des Mannes ist. Die Gnade, welche der Kirche als der Braut Christi durch ihre Verbindung mit ihrem göttlichen Bräutigam zufließt, muß ganz besonders denen zu teil werden, welche in ihrer abbildlichen Verbindung zur äußeren und inneren Ausbreitung der durch die Verbindung Christi mit der Kirche befruchteten Gemeinde der Kinder Gottes am meisten beitragen. Nun ist aber Christus das Haupt der Kirche dadurch, daß er sich in der Menschwerdung mit der menschlichen Natur verbunden und die Kirche als die Vereinigung der Gläubigen zu seinem Leibe angenommen hat, auf daß alle Glieder je nach Ort und Bedeutung an der Gnade, welche vom Haupte dem Leibe der Kirche zufließt, für ihre Aufgabe teilnehmen. Wie die Vereinigung des Hauptes mit dem Organismus den Zweck hat, durch die Kraft der göttlichen Gnade die Früchte des Erlösungswerkes für den ewigen Heilsplan wirksam zu machen, so muß auch die Ehe in dem Herrn ein Mittel für das Haupt der Kirche sein, das ganze menschliche Leben mit der göttlichen Gnade zu befruchten und zu beleben. Christus

ist der „Retter des Leibes“, d. h. der Kirche, indem er durch seinen Tod die Gläubigen von Sünde und Tod erlöste.

Warum weist wohl der Apostel gerade in diesem Zusammenhange auf die Erlösung hin? Er will den Gehorsam der Frauen auf den höchsten Grund zurückführen, das edelste Motiv für die christliche Ehe bezeichnen. Deshalb fährt er fort: „aber wie die Kirche Christus unterthan ist, so auch die Weiber den Männern in allem“. Obwohl Christus als Haupt der Kirche die Kirche frei gemacht hat, so folgt daraus doch nicht die Auflösung des natürlichen Verhältnisses der Unterordnung der Menschen unter Gott, der Erlösten unter den Erlöser. Im Gegenteil, je größer das Verdienst und die Liebe des Erlösers gegen die Menschen ist, desto freudiger und liebevoller muß auch der Dank und der Gehorsam gegen Christus sein. So dürfen auch die christlichen Frauen nicht glauben, daß durch das Christentum, welches ihnen als den Miterlösten die gleiche Gnade und Würde wie den Männern verschafft hat, der von Gott gewollten Unterordnung enthoben seien. Wie jeder in seinem Stande bleiben soll und zur Erfüllung seiner Pflichten durch die Gnade gestärkt wird, so müssen auch die Eheleute die Pflichten ihres Standes erfüllen, werden aber durch die Gnade Gottes darin unterstützt.

Die Männer dürfen aber ebensowenig ihre Stellung mißbrauchen. Nicht nur soll die natürliche Liebe ihr Benehmen gegen die Frau bestimmen, sondern als christliche Ehemänner sollen sie mit dem schwächeren Gefäß Mitleiden haben, den miterlösten Frauen mit christlicher Liebe begegnen. Auch hierin sollen sie Christus zum Vorbild und zum Helfer haben. Denn wie das Bild vom Haupte mehr als eine Analogie ist, so geht es auch weit über

eine Analogie hinaus, wenn der Apostel fortfährt: „wie auch Christus die Kirche geliebt hat und sich selbst für sie dahin gegeben hat, auf daß er sie heilige, nachdem er sie gereinigt durch das Wasserbad mit dem Worte, damit er für sich selbst die Kirche herrlich darstelle, ohne Flecken, Runzeln oder etwas dergleichen, sondern damit sie heilig und unbefleckt sei". Wenn nun der h. Paulus hieraus auch nur schließt, daß die Männer ihre Frauen lieben sollen als ihre eigenen Leiber, so ist durch die Vergleichung mit Christus doch hinlänglich angedeutet, daß diese Liebe ihren Grund in einer ähnlichen gnadenvollen Verbindung und ihr Motiv in einem höheren religiösen und sittlichen Zweck hat. Haben die Ehemänner von ihrem Haupte Christus die Macht und die Gnade ihre Herrschaft auszuüben, so müssen sie auch durch dieselbe Gnade befähigt sein, ihren Leib zu hegen und zu pflegen, wie Christus seinen Leib, d. h. die Kirche hegt und pflegt, sie heilig und untadelhaft darstellt. Wie die Ehe auch zu stande kommen mag, im Christentum ist sie jedenfalls in das Gnadenleben der Kirche einbezogen, mit dem Leibe Christi aufs innigste verwachsen.

Aus diesem Grunde hat der Apostel hinzugefügt: „denn wir sind Glieder seines Leibes (aus seinem Fleisch und Gebein)". Wie die Gläubigen als Glieder eines Leibes mit dem Haupte Christi geheimnisvoll und wunderbar verbunden sind, so bilden in diesem Leibe die gläubigen Ehegatten eine geheimnisvolle Einheit, einen Leib, gleichsam einen Einzelleib am großen Organismus. Diese eigentümliche Bedeutung der Ehe giebt dem Apostel noch Veranlassung die Vereinigung der Gatten als Symbol für die Verbindung Christi mit der Kirche zu verwenden.

„Dafür wird ein Mann Vater und Mutter verlassen und dem Weibe anhängen, und die zwei werden zu einem Fleische sein. Dies ist ein großes Geheimnis; ich sage es aber in Beziehung auf Christus und die Kirche“.

Was ist nun dieses große Geheimnis oder Sakrament? Nach dem Zusammenhange kann es nur die Verbindung Christi mit der Kirche sein. Das geheimnisvolle Wort ist V. 31, die Lösung ist V. 32 durch ausdrückliche Beziehung auf Christus (εἰς Χριστόν) gegeben. Zwar ist V. 31 aus der Genesis entnommen und scheint der Apostel die dort bezeichnete Verbindung recht realistisch zu fassen (1 Kor. 6, 16), aber der Ausspruch wird nicht als Citat angeführt und die Begründung ist auf V. 30 zu beziehen. Deswegen weil wir Glieder des Leibes Christi sind, wird ein Mann, d. h. Christus, Vater und Mutter, d. h. seine Heimat, den Himmel verlassen, um sich mit seiner Braut der Kirche zu verbinden. Dies hat Christus bei der Menschwerdung gethan und wird er bei der Parusie wieder thun. Das Futurum der Stelle, welches wohl zu beachten ist, obwohl es sich auch in der Genesis findet, weist jedenfalls darauf hin, daß der Apostel die Stelle symbolisch oder allegorisch, nicht von der gewöhnlichen Verbindung in der Ehe, welche für Adam gleichfalls noch in der Zukunft lag, verwenden will. Symbolisch ist sie aber vom Standpunkte Adams aus auf die Zukunft im Leben des zweiten Adams zu beziehen. Die Beziehung auf die Parusie würde freilich das Tempus noch leichter erklären, sie hat auch die Bezeichnung der Kirche als Braut für sich und würde die Reinigung und Heiligung als eine bis zum endlichen Abschlusse des diesseitigen Reiches

fortgesetzte Thätigkeit des Bräutigams erscheinen lassen, so daß die Hochzeit des Lammes die Vollendung der ganzen Heilsökonomie bilden würde [1]). Allein diese apokalyptische Deutung ist nicht notwendig gefordert, weil der Apostel auch anderwärts die Kirche als das diesseitige Reich Gottes darstellt, insofern dasselbe die Vorbereitung und Voraussetzung des jenseitigen Reiches ist, und das bräutliche Verhältnis weniger die Zukunft der Verbindung als die Reinigkeit und Heiligkeit derselben bezeichnen soll. Dadurch würde die Symbolik noch viel schwieriger als sie schon an sich ist und das punctum saliens der schon vorhandenen Verbindung Christi mit der Kirche als des Vorbildes der ehelichen Verbindung bedeutend geschwächt.

Wollte aber der Apostel das Geheimnis der wunderbaren Verbindung Christi mit den Menschen durch die Menschwerdung an dem Ausspruch der h. Schrift illustrieren, so hatte er allerdings Grund, die Lösung des Rätsels selbst beizufügen. Indem er diese durch das „große Geheimnis" besonders hervorhebt, hat er sich an die semitische Auffassung gehalten, denn auch den Rabbinen ist die Formel mysterium magnum sehr geläufig. Während das *magnum* sacramentum bei der buchstäblichen Fassung des Verses unmotiviert und vollends bei der Beziehung der una caro auf die copula als ungehörig erscheint, erhält der ganze Beweisgang durch die Beziehung auf die Menschwerdung und Erlösung einen tiefen mystischen Zug und eine überraschende theologische Bedeutung.

Es dürfte nicht bloß im exegetischen Interesse liegen,

1) Vgl. Thom. Comm. zu Ephes. 5, Lect. 8. Von neueren Exegeten Meyer.

sondern zugleich auch als eine Grundlage für den Traditionsbeweis gelten dürfen, wenn wir die Interpretationen der Väter und Theologen schon hier etwas berücksichtigen. Die alten Erklärer haben sich gleichfalls nicht damit begnügt, den auffallenden Wortsinn zu bestimmen. Sie haben das Symbol richtig erkannt, wenn sie auch in der Deutung desselben etwas voneinander abweichen. Im allgemeinen finden sie die Lösung des Geheimnisses in der Menschwerdung, berücksichtigen aber das Verlassen der Mutter entweder gar nicht oder verstehen unter dieser die himmlische oder die irdische Synagoge.

Schon Methodius sucht in dieser Vergleichung etwas Tieferes. Ihm ist Adam nicht bloß ein Typus, ein Bild Christi, sondern Christus selbst. Indem der Erstgeborene Gottes sich mit dem erstgeborenen Menschen vereinigte und Mensch wurde, erneuerte er das anfangs Seiende (Adam) und bildete es aus der Jungfrau und dem Geiste aufs neue. Christus habe den Vater verlassen, um seiner Frau anzuhängen, und sei am Kreuze entschlafen, um seine Kirche darzustellen, herrlich, ohne Flecken und Runzeln, sie reinigend im Bade. Daraus erhellt, daß, was die Schrift von Adam und Eva erzählt, sich auf Christus und die Kirche bezieht. Daher ist durch die Menschwerdung nicht nur die Menschheit geheiligt, sondern auch die alte Ehe durch die neue; wie der Kirche durch ihre Verbindung mit Christus Gnade zufließt, so auch der christlichen Ehe, denn beide stehen in geistiger Wechselwirkung.

„Ein großes Geheimnis nennt er es, weil der h. Moses oder vielmehr Gott selbst, damit etwas Großes und Wunderbares andeuten wollte. Einstweilen aber nennt

er es so im Hinblick auf Christus, weil auch er seinen Vater verließ und auf die Erde herabstieg, um zu seiner Braut zu gehen und mit ihr ein Geist zu werden", erklärt der h. Chrysostomus. Um aber anzudeuten, daß die Allegorie die Liebe nicht aufhebe, setze er V. 33 hinzu. In der That nemlich sei es ein Geheimnis, ja ein großes Geheimnis, daß der Mensch seinen Vater und die Mutter verlasse, um derjenigen, die er früher nicht gesehen und die zu ihm in gar keiner Beziehung gestanden, anzuhängen und sie allen vorzuziehen. Dies habe Moses vor Alters schon angedeutet, dies verkündige jetzt Paulus mit den Worten: „im Hinblick auf Christus und auf die Kirche". Noch nachdrücklicher verteidigt er zu Kol. 3, 18 den sittlichen Charakter der Ehe, indem er die Profanation des Eheschlusses durch unanständige Theatervorstellungen verurteilt. Der Eheschluß ist keine Theatervorstellung, er ist ein Geheimnis und das Sinnbild einer erhabenen Wahrheit (Ephes. 5, 32). Die Vermählung ist ein Abbild der Verbindung Christi mit der Kirche. Bei den Mysterien der Heiden finden Tänze statt, bei den unsrigen dagegen herrscht Stille und Anstand, Züchtigkeit und würdevolle Ruhe. Ein großes Geheimnis wird gefeiert. Inwiefern ist es ein Geheimnis? Sie kommen zusammen und die zwei bilden nur Eins. Hast du gesehen, was für ein großes Geheimnis die Ehe ist? Aus einem Menschen machte Gott noch einen, und nachdem er aus diesen zwei wieder Eins gemacht, stellte er so wiederum die Einheit her. Daher wird der Mensch auch jetzt noch aus Einem geboren. Die Ehe ist ein Geheimnis der Kirche, ein Abbild der Gegenwart Christi. Seine Erklärung ist von Theodoret und den späteren

Griechen festgehalten worden. Die innige Verbindung in der Ehe zeige sich in der Frucht der Ehe, aber das Gesetz der Ehe gelte auch für die geistige Hochzeit nach V. 32.

Tertullian bemerkt, der Apostel interpretiere die Worte: es werden zwei in einem Fleische sein, auf die Kirche und auf Christus, nach der geistigen Hochzeit der Kirche und Christi, denn ein Christus ist und eine Kirche. Daher ist uns das Gesetz der einen Ehe verdoppelt und verstärkt, sowohl nach der Grundlage des Geschlechts als nach der Bestätigung Christi [1]). Niemand wird das Bild der Braut nicht lieben, vielmehr wird er dasselbe bewahren und ehren und schmücken, denn es hat Aehnlichkeit mit der Wirklichkeit, die Teilnahme an der Ehre [2]), d. h. es nimmt das Abbild der Ehe an der Ehre, an der Gnade des Urbildes der Vereinigung Christi und der Kirche teil. Indem der Apostel es mit Bezug auf Christus und die Kirche sagt, gibt er eine Erklärung, keine Trennung des Geheimnisses. Er zeigt das von ihm dargebotene Bild des Sakraments, zu welchem sicher das Sakrament gehört.

Hieronymus stimmt mit den Griechen, für welche Chrysostomus maßgebend war, durchaus überein, nur sucht er auch das Verlassen der Mutter näher zu erklären. Der erste Mensch und erste Prophet Adam habe dies über Christus und die Kirche prophezeit: daß unser Herr und Heiland seinen Vater, Gott, und seine Mutter, das himmlische Jerusalem, verlassen und auf die Erde kommen werde wegen seines Leibes, der Kirche, und daß

1) De exh. cast. c. 5.
2) Adv. Marc. 5, 18.

er sie aus seiner Seite gebildet habe und wegen ihrer das Wort Fleisch geworden sei. Das „in Christus und in der Kirche“ habe er mit Gregor von Nazianz besprochen; dieser habe es aber für sehr schwierig gefunden. Vorläufig wolle er nur bemerken, daß damit nicht gesagt werden wollte, als ob etwas in der Kirche und in Christus größer als dieses sei, weil es schwer sei, alles was über Adam und Eva gesagt wird, auf Christus zu deuten.

In den Pseudo-Kommentaren des Hieronymus (Pelagius?) wird zwar anerkannt, daß die Ehe heilig sei, aber die Jungfräulichkeit wird ihr so entschieden vorgezogen, daß sie lediglich als Mittel gegen die Unenthaltsamkeit erscheint. Die Ehe ist besser als Schändung, in der Ehe aber ist die Kontinenz dem Umgange vorzuziehen, ja der Enthaltsame hat in der Ehe das Vorrecht, ihm muß sich der andere Teil fügen. Das Gelübde der Keuschheit verhindert den Eintritt in den Ehestand. Im Kommentar zum Epheserbrief zeigt der Verfasser, wie der Apostel auf Grund des natürlichen Verhältnisses die Heiligkeit der Ehe zu befördern suche. Die Männer sollen ihre Frauen lieben wie Christus die Kirche liebte, d. h. mit einer heiligen und ehrwürdigen Liebe, und sollen selbst für die Heiligkeit ihrer Frauen den Tod nicht scheuen. Ihm scheint hier der Apostel zwar nicht die Ehe zu verurteilen, aber doch so nachdrücklich zur Enthaltsamkeit aufzufordern, daß er das Citat aus der Genesis als eine Einwendung derer, welche sich fleischlich lieben wollen, erklärt, „wie es einigen scheint“. Das große Geheimnis in Christus und in der Kirche versteht er von der geistigen Liebe im Christentum. „Deshalb müßt ihr eure heiligen, geistigen Frauen mit um so größerem Affekte lieben, da

ihr sie vorher als Sünderinnen und im Heidentume Fleischliche geliebt habt."

Der Ambrosiaster bezieht das »grande sacramentum mysterii« zunächst auf die Einheit des Mannes und des Weibes selbst. Dieses Geheimnis löse aber der Apostel nicht, sondern er fordere eine andere Sache, welche dem genannten Geheimnisse nicht widerspreche, nämlich die Einheit der Kirche und des Heilandes. Christus habe in der Menschwerdung den Vater verlassen, damit die Kirche allen Irrtum verlasse und Christus allein anhänge.

Für das Abendland ist aber der h. Augustinus maßgebend geworden. Nach ihm bezieht der Apostel jene Worte der Genesis auf ein Geheimnis, insofern in jenen beiden ersten Menschen Christus und die Kirche vorgebildet war. Wie Eva aus der Seite des schlafenden Adams gebildet worden ist, so ist die Kirche bei der Durchbohrung der Seite des schlafenden Heilands aus der Seitenwunde hervorgegangen [1]). An einer anderen Stelle betont Augustinus die symbolische Deutung. „Und damit niemand jene Größe des Geheimnisses in den einzelnen Männern, welche Frauen haben, erkennen möge, sagt er: „ich aber sage euch in Christus und in der Kirche". In der Erklärung bezieht er das Verlassen der Mutter auf das Verlassen der jüdischen Synagoge, aus welcher Jesus dem Fleische nach geboren war. Er verließ die Synagoge und hing der Kirche an, die er sich aus allen Völkern sammelte [2]). Er findet in dieser allegorischen Deutung des Apostels sogar den Grund für die allgemeine Anwendung der Allegorie. Die hier angedeutete gemeinsame Grundlage

1) Ennarr. in Ps. 138, 2.
2) In Joann. tr. 9 n. 10.

des Sakraments der Ehe und der Verbindung Christi mit der Kirche erklärt Augustinus anderwärts [1]) dadurch, daß er dem sacramentum magnum in Christus ein minimum, sed tamen coniunctionis inseparabilis sacramentum in den Ehegatten gegenüberstellt.

Noch weiter geht Cassian [2]), indem er schon Matth. 19, 6 symbolisch von der Menschwerdung erklärt und den Apostel gerade diesen Gedanken weiter ausführen läßt. Daher findet er 1 Tim. 3, 16 dasselbe große Geheimnis. Deshalb verläßt der Mensch seinen Vater und die Mutter, d. h. Gott und jenes Jerusalem, welches die Mutter von uns allen ist. Und er hängt seinem Weibe an, Gott und die Seele sind in einem Fleische.

Der Papst Gelasius bemerkt gegen die pelagianische Häresie (c. 2): „Es ist klar, daß in dem ersten Menschen Christus selbst und die Kirche vorgebildet ist, wie uns der h. Apostel Paulus lehrt, da er von dem Bunde der h. Ehe sagte: dieses Geheimnis ist groß, ich sage aber in Christus und in der Kirche. Gleichwie also von dort jeder Heilige ausgegangen, in dem Vorbilde dieses Geheimnisses enthalten ist, haben dieses Geheimnis alle Heiligen von Abel an durch ihre Opfer und Handlungen an sich getragen“.

Die späteren Exegeten, Beda, Anselm, Thomas, Nicolaus von Lyra, Estius, a Lapide und viele Neueren weichen nur unwesentlich von den Vätern ab. Der Hauptunterschied dürfte der schon bei Gelasius zu bemerkende sein, daß neben der allegorischen Deutung die Beziehung auf die Ehe strenger gewahrt wird. Wir

1) De conc. et n. 1, 21.
2) De incarn. c. 11. 12.

wollen als Beispiel nur die Erklärung des h. Thomas anführen. Während der Apostel im Vorhergehenden die Gatten zur Liebe durch das Beispiel Christi und die Selbstliebe des Menschen angefeuert habe, bediene er sich jetzt zu demselben Zwecke der Auktorität. Dies vollführe er in drei Stufen, indem er zuerst die Auktorität anführe, dann dieselbe mystisch erkläre und zuletzt sie nach ihrem Wortsinne seinem speziellen Zwecke anpasse. Die Verbindung zwischen Mann und Frau sei eine dreifache, durch die Liebe (3 Esdr. 4, 25), den Lebensverkehr (Eccles. 25, 1) und die Copula. Der Apostel bezeichne nun die Ehe als sacramentum magnum, d. h. sacrae rei signum, nemlich der Verbindung Christi und der Kirche (Weish. 6, 24). Dadurch werde sie den großen Sakramenten der Taufe, Firmung und Eucharistie zur Seite gestellt. Daher müsse bei der mystischen Deutung der Mann von Christus, der Vater von Gott, das Weib von der Kirche erklärt werden. Dies hindere aber die secundäre Anwendung auf die Ehe selbst nicht, wie der Apostel v. 33 zeige. Von Christus gelte es hauptsächlich, aber nicht allein, weil es an andern darzustellen und zu erfüllen ist, in der Figur Christi.

Es war nicht der nächste Zweck des Apostels, durch die Vergleichung der Ehe mit der Verbindung Christi und der Kirche die Unauflöslichkeit der Ehe zu beweisen, aber doch bildet diese wie sonst die Voraussetzung seiner Lehre über die Ehe. Daraus erklärt es sich, daß die Väter und Theologen, welche die Monogamie und Unauflöslichkeit der Ehe zu verteidigen hatten, in apologetischem Interesse nicht bloß das consortium totius vitae im allgemeinen, sondern speziell in der

copula carnalis stark betonten und das Geheimnis der christlichen Ehe vorwiegend in der Unauflöslichkeit fanden, während sie darin nicht übereinstimmen, ob die Ehe von Natur aus unauflöslich sei und ob und inwiefern auch die Ehe Adams und der Eva als Sakrament zu betrachten sei. Das Tridentinum [1]) findet die Unauflöslichkeit schon Gen. 2, 23 f. ausgesprochen, lehrt aber, daß erst Christus die Gnade, welche die natürliche Liebe vollende und die unauflösliche Einheit bestärke und die Gatten heilige, durch sein Leiden uns verdient habe. „Dies deutet der Apostel an, wenn er sagt: Männer, liebet eure Frauen, wie Christus die Kirche geliebt hat und sich selbst für sie dahingegeben hat, und indem er hinzufügt: Dies ist ein großes Geheimnis, ich sage aber in Christus und in der Kirche". Der römische Katechismus sagt [2]), die Kirche habe es auf Grund der Auktorität des Apostels stets für gewiß und ausgemacht angesehen, daß die Ehe ein Sakrament sei. Wenn der Apostel sage: dieses Sakrament ist groß, so könne es niemanden zweifelhaft sein daß es auf die Ehe zu beziehen sei, daß nemlich die Verbindung des Mannes und des Weibes, deren Urheber Gott ist, ein heiliges Zeichen jenes heiligsten Bandes sei, durch welches Christus mit der Kirche verbunden wird. Daß dies der wahre und eigentliche Sinn dieser Worte sei, zeigen die alten Väter, welche die Stelle erklärt haben, und ebenso die Synode von Trient, welche insbesondere auch auf die dem Sakramente zukommende Gnade hinweise. Als Gut der Ehe gilt auch dem Kate-

1) Sess. 24.
2) P. II c. 8 q. 16. 17.

chismus (q. 25) das sacramentum, die Unauflöslichkeit.

Exegetisch und geschichtlich ist der Sinn der Worte des Apostels klar und deutlich bestimmt. Das „Geheimnis" ist in erster Linie überhaupt nicht auf die Ehe und noch weniger auf die copula carnalis zu beziehen. Andererseits ist aber durch den ganzen Zweck und Tenor der Darstellung die Anwendung auf die Ehe unabweisbar. Der Apostel wollte den christlichen Eheleuten ihre ideale Aufgabe für Christus und die Kirche an das Herz legen. Er konnte die oft genannte Vergleichung nur anstellen, wenn auch ein inneres Vergleichungsmoment vorliegt. Denn er handelt ja im Zusammenhang über die christliche Ehe, nicht über die Menschwerdung und die Verbindung Christi und der Kirche. Daher kann letztere nur in ihrer Rückwirkung auf die Ehe in Betracht kommen. Wenn nun Christus in seiner Verbindung mit der Kirche diese durch das Bad der Wiedergeburt geheiligt hat, wenn er sie hegt und pflegt, so muß auch in der christlichen Ehe die Gnade dasjenige Mittel sein, welches die Heiligung der Gatten und der Kinder bewirkt. Es ist in gewisser Weise den Eheleuten eine Teilnahme an der Inkarnation zuerkannt, indem durch ihre Verbindung in dem Herrn eine Gnadenwirkung vollzogen wird, welche in der wirklichen Inkarnation durch die Verbindung des Gottessohnes mit der menschlichen Natur objektiv gegeben und durch die Heiligung der Kirche in der Taufe dem einzelnen zugewendet wird. Da die h. Schrift auch sonst das Wort sacramentum nicht speziell auf bestimmte einzelne Handlungen anwendet, so folgt aus dem Fehlen dieses Ausdrucks nicht auch der Mangel der Sache. Man ist auch nicht berechtigt, den sakramentalen

Charakter zu bestreiten, weil die von der Taufe entlehnte Definition des Begriffes bei der Ehe schwer nachzuweisen ist. Es genügt, wenn der Apostel diejenigen Momente andeutet, welche den Begriff konstituieren. Es ist ihm ja weniger um eine Definition, ja um die Erfordernisse für Herstellung des Standes als um die Bedeutung des wichtigen Standes für die Kirche zu thun. Müssen auch diejenigen, welche den sakramentalen Charakter nicht anerkennen, doch zugeben, daß hiemit der „tiefe sittliche Charakter, welcher der Ehe durch diese typische Bedeutung in der christlichen Anschauung für immer gesichert ist“ (Meyer), angezeigt sei, so wird der Schluß auf eine besondere Heilsinstitution nicht mehr als unbegründet abgewiesen werden können. Im Gegenteil müßte man sich sonst wundern, daß der Apostel für die Ehe das höchste Vorbild ausgewählt hat.

Wie in der h. Schrift nur das eheliche Leben geregelt und die Eheschließung selbst blos beiläufig berücksichtigt wird, so ist dies auch in der Tradition, und zwar aus denselben Gründen der Fall. In Betreff der Eheschließung mußten sich die Christen schon wegen der gesetzlichen Folgen so weit als möglich dem bestehenden Recht anschließen. Was sie darüber hinaus thun konnten, bezog sich auf die Berücksichtigung der christlichen Vorschriften über das religiöse und sittliche Leben, besonders auf die Monogamie und Unauflöslichkeit der Ehe. Diese war gegenüber den Juden und Heiden noch lange der Hauptdifferenzpunkt, weil im übrigen auch bei diesen die Ehe einen religiösen Charakter hatte. Wüßten wir auch nicht aus andern Quellen, daß zu jener Zeit im römischen Reiche die Ehescheidungen auf der Tagesordnung

waren, so könnten wir es aus den paulinischen Briefen erschließen. Der Rat, daß der bekehrte Ehegatte mit dem nichtbekehrten die Ehe fortsetzen soll, setzt voraus, daß die Scheidung leicht zu bewerkstelligen war. Wir dürfen uns also nicht wundern, daß auch bei den Vätern der Unauflöslichkeit besondere Aufmerksamkeit gewidmet wird und oft der sakramentale Charakter der Ehe im Unterschiede von der nichtchristlichen Ehe gerade hierin gesucht wird.

Häufig wird ganz allgemein auf die religiöse und sittliche Bedeutung der in der Kirche geschlossenen Ehen hingewiesen. Schon der h. Ignatius schreibt an Polykarp (5, 2): „es geziemt sich, daß Braut und Bräutigam mit Wissen und Gutheißen des Bischofs ihre Vereinigung schließen, damit die Ehe nach dem Sinne Gottes und nicht nach der Lust des Fleisches vollzogen werde". Tertullian bezeichnet die Ehe als eine von Gott vollzogene oder besiegelte Verbindung zweier zu einem Fleische [1]), die durch Christus wieder auf den ursprünglichen Zustand der Unauflöslichkeit zurückgebracht und durch das große Geheimnis seiner Verbindung mit der Kirche geheiligt worden ist. Die Geheimnisse des Schöpfers sind bei dem Apostel groß, bei den Häretikern ganz gering. Fleischlich werden die Christen in Adam, geistig in Christus geboren. Deshalb zählt Tertullian unter den göttlichen Sakramenten, welche der Teufel in den heidnischen Mysterien nachäfft [2]), auch die Ehe als eine kirchliche Einrichtung des Oberpriesters auf. Zur Eingehung der Ehe fordert er daher den kirchlichen Segen. Wie im römischen Recht zur vollgiltigen

1) De monog. c. 9.

2) De praescr. c. 40.

Ehe die Einwilligung der Eltern notwendig ist, so ist für die rechtskräftige christliche Ehe die Genehmigung der Kirche nötig. „Woher sollen wir die Kräfte nehmen, um das Glück einer Ehe zu schildern, welche vor der Kirche eingegangen, durch die Darbringung (des Opfers) bestätigt, mit dem Segen besiegelt, von den Engeln verkündigt, vom Vater bestätigt ist [1])?" Wenn man im Herrn heiratet, nach dem Gesetz und dem Apostel, so muß man die Ehe vom Bischofe, den Presbytern und Diakonen desselben Sakraments verlangen. Sie werden die Verbindung bewirken in der jungfräulichen Kirche, der einzigen Braut des einen Christus [2]). Hat auch seine Verurteilung der geheimen, nicht vorher bei der Kirche angezeigten Verbindungen [3]) zunächst einen rechtlichen und sozialen Grund, um der Unzucht vorzubeugen, so beweist doch die Gleichsetzung derselben mit Unzucht und Ehebruch, daß man in der Ehe außer der Gemeinschaft der Geschlechter noch ein religiöses, kirchliches Moment anerkannte. Deswegen verurteilt er, wie Cyprian u. a. auch die Ehen der Christen mit Heiden, nicht bloß wegen der Unzuträglichkeiten, welche sie im Gefolge hatten, sondern auch weil sie nicht vor der Kirche eingegangen wurden. Gläubige, welche Ehen mit Ungläubigen eingehen, machen sich der Hurerei schuldig und sind von jedem Verkehr mit der Brudergemeinde auszuschließen. Ein solcher Trauungsakt läßt sich nicht vor dem Richterstuhl des Herrn verantworten [4]).

1) Ad ux. 2, 9.
2) De monog. c. 11. Cf. de exhort. cast. c. 5.
3) De pudic. c. 4.
4) Ad ux. 2, 3

Clemens von Alexandrien zeigt, wie die von Gott im Paradies gestiftete Ehe von Christus erneuert und geheiligt worden ist, denn wie der Mensch das nicht lösen darf, was Gott verbunden hat, so wird um so mehr der Sohn das bewahren, was der Vater befohlen hat. Wenn das Gesetz heilig ist, so ist die Ehe heilig. Dieses Geheimnis bezieht daher der Apostel auf Christus und die Kirche: wie was aus dem Fleische gezeugt wird, Fleisch ist, so ist, was aus dem Geiste gezeugt wird, Geist. Nun sind die Kinder heilig. Es sind also Unzucht und Ehe voneinander getrennt, weil der Teufel weit von Gott entfernt ist [1]). Die nach dem Wort vollendete Ehe wird geheiligt, wenn die Verbindung sich Gott unterwirft und mit aufrichtigem Herzen in der Zuversicht des Glaubens von solchen geschlossen wird, welche die Herzen vom bösen Gewissen gereinigt, den Leib mit reinem Wasser abgewaschen haben und das Bekenntnis der Hoffnung besitzen [2]). Die nach dem Herrn geschlossene Ehe ist eben keine andere als die nach dem Vorbilde der Menschwerdung, der Vereinigung Christi mit der Kirche vollzogene. Auf sie ist das Charisma zu beziehen, von welchem der Apostel 1 Kor. 7, 7 spricht [3]).

Gregor von Nazianz verweist auf die Heiligung der Ehe durch die Anwesenheit Jesu auf der Hochzeit zu Kana. „Denn wenn die Jungfräulichkeit auch vorzüglicher ist, so ist doch die Ehe nicht unehrenvoll. Ich will Christus nachahmen, den reinen Brautführer und

1) Strom. 3, 12 p. 549.
2) L. c. 4, 20 p. 621. Cf. Paedag. 3, 11 p. 291.
3) Orig. in Matth. t. 14 n. 16.

Bräutigam, welcher selbst Wunder wirkt auf der Hochzeit und die Ehe durch seine Anwesenheit ehrt [1]).

Ambrosius sagt vom Ehebrecher, daß er gegen Gott sündige, dessen Gesetz er verletze, dessen Gnade er löse. Und deshalb, weil er gegen Gott sündigt, verliert er die Teilnahme des himmlischen Sakraments [2]). Auch er warnt vor dem Eingehen der Ehe mit Ungläubigen. Denn „da die Ehe selbst nur durch den priesterlichen Schleier und den Segen geheiligt werden muß, wie kann da von einer Ehe die Rede sein, wo keine Eintracht des Glaubens ist“ [3])? Wo aber diese vorhanden ist, da ist die Ehe auch, ehe und ohne daß die fleischliche Vereinigung stattfindet, wie es bei Joseph und Maria der Fall war. Denn wenn die Ehe beginnt (initiatur), so erhält sie den Namen Ehe. Nicht die Beraubung (defloratio) der Jungfrauschaft macht die Ehe, sondern das eheliche Uebereinkommen [4]). Daher ist die Ehe hergestellt, wenn das Mädchen verbunden wird, nicht wenn es durch männliche Vermischung erkannt wird.

Der Papst Siricius schreibt an Himerius von Saragossa, daß die Mißachtung des Segens, welchen der Priester der Verlobten (desponsata) erteilt, bei den Gläubigen einem Sakrilegium gleich geachtet werde. Ebenso spricht eine römische Synode unter ihm über diejenigen einen scharfen Tadel aus, die nicht „nach erbetenem Zeugnis ihrer Angehörigen und der Priester zur feierlichen Verhüllung in keuscher Sittsamkeit die

1) Or. 40 in bapt. c. 18.
2) De Abraham 1, 7.
3) Ep. 19 ad Vig.
4) De instit. virg. c. 6. In Luc. 2, 1 (ad 1, 26).

Ordnung beobachteten, sondern gegen die Vorschrift des A. T.'s handelten" [1]). Ebenso setzt Innocenz I den Segen des Priesters in Vergleich mit dem Segen Gottes nach der Schöpfung. Durch diesen werde nicht Stoff zum Sündigen gegeben, sondern die Regel des von alters her von Gott gegebenen Gesetzes beobachtet [2]). Im Briefe an Probus verlangt er, daß eine bei Lebzeiten der in Gefangenschaft geratenen Frau vom Manne geschlossene Ehe aufgelöst werde, weil nach den Anschauungen des katholischen Glaubens jene Verbindung, welche zuerst auf die göttliche Gnade gegründet wurde, eine Ehe sei.

Wie hoch der priesterliche Segen in der alten Kirche taxiert wurde, geht auch aus den später viel benutzten pseudo-isidorischen Briefen der Päpste Evaristus und Kallistus hervor. Daß man sich nicht mit M. Canus, Tournely u. a. auf denselben für das Wesen der Eheschließung berufen kann, ist allerdings schon daraus zu schließen, daß der Segen bei Gefallenen und bei der zweiten Ehe unterlassen wurde, aber sicher ist er ein Beweis für die religiöse Wertung der Ehe und für den gnadenvollen Charakter des ehelichen Bundes. Ohne daß man die einzelnen Momente begriffsmäßig herausstellte und bestimmte, war man doch allgemein überzeugt, daß die christliche Ehe vor jeder andern durch die Gnade des göttlichen Bräutigams der Kirche ausgezeichnet sei.

Der h. Augustinus, dessen Definition des Sakraments als eines signum rei sacrae und als der Verbindung des verbum mit dem elementum bis zur scho-

1) Mansi 3, 655. 1133. Coustant. p. 623. 685 sq.
2) Ep. 2 ad Victr. c. 9. ep. 37 ad Prob.

lastischen Definition von der Materie und Form maßgebend geblieben ist, geht bei der Darstellung der Ehe von den Gütern derselben aus, die er als proles, fides, sacramentum bezeichnet [1]). Die beiden ersten, die Nachkommenschaft und Treue, finden sich auch bei den Heiden, beim Volke Gottes besteht aber die Ehe auch in der Heiligkeit des Sakraments, d. h. der Unauflöslichkeit. Doch unterscheiden sich auch jene von den gleichnamigen Gütern der Ehe bei den Heiden, denn die Kinder sollen nicht nur geboren, sondern auch wiedergeboren und religiös erzogen werden, und die Treue soll nicht auf fleischlicher Eifersucht beruhen, sondern das Glied Christi muß den Ehebruch des Gatten für den Gatten fürchten und von Christus den Lohn der Treue, welche er dem Gatten bewahrt, erwarten (1 Tim. 5, 14. 1 Kor. 7, 4). Die Ehe ist nicht bloß ein natürliches Mittel gegen die Unenthaltsamkeit [2]), sondern zugleich ein Gnadenmittel für die Keuschheit und Reinheit. Die eheliche Keuschheit ist ein Geschenk Gottes [3]). Es ist kein kleines Geschenk Gottes, so das Uebel (der Konkupiscenz) im Zaume zu halten, daß es zu nichts Unerlaubtem ausschweife und nur der Zeugung von Kindern, die wiedergeboren werden sollen, diene, denn sein Andrang wird nicht von selbst gemäßigt [4]). Deshalb sollen diejenigen, welche dieses eheliche Gut nicht haben, es von Gott erflehen. Das Heilmittel gegen die Konkupiscenz besteht nicht darin, daß die Konku-

1) De bono coni. c. 24. De nupt. et conc. 1, 17. De Gen. ad lit. 9, 7.

2) De bono coni. c. 3. 5. De Gen. l. c.

3) C. Jul. 3, 43. 4, 1. De nupt. 1, 3.

4) C. Jul. 4, 1, 2.

piscenz vorhanden ist, wenn jenes nicht da ist, sondern daß sie nicht zu Unerlaubtem fortreiße, wenn ihre Regungen keinen Zügel haben. Wie jede Tugend der Gnade Gottes zuzuschreiben ist, so auch die eheliche Keuschheit, welche sicher eine Tugend ist. Wird sie mitunter auch von den Heiden beobachtet, so folgt daraus doch nicht, daß die christliche Tugend keinen wesentlich anderen Charakter, kein höheres Motiv, die Liebe zu Gott, das Verlangen nach dem ewigen Leben habe. Dies ist vielmehr nur möglich, wenn die Liebe vom Vater durch Jesus Christus mit dem h. Geiste mitgeteilt wird. Bei den christlichen Eheleuten ist wegen des Glaubens die wahre Tugend der Keuschheit.

Das Sakrament aber zeichnet die christliche Ehe allein aus (1 Kor. 7, 10. 11). Dieses verlieren weder die Getrennten noch die Ehebrecher. Es allein hält auch die unfruchtbare Ehe durch das Recht der Frömmigkeit aufrecht, wenn längst die Hoffnung auf Fruchtbarkeit geschwunden ist. Wäre nur die Kindererzeugung der Zweck der Ehe, so wäre die Ehe unter älteren Leuten unmöglich und doch enthalten sie sich der Vermischung um so bälder, je besser sie sind [1]). Aber auch unter gänzlicher Enthaltsamkeit giebt es wahre Ehen wie die Ehe zwischen Joseph und Maria [2]). Bei den Hochzeiten der Unsrigen hat die Heiligkeit des Sakraments einen größeren Wert als die Fruchtbarkeit des Leibes [3]). Wenn er daselbst die Ehen der Patriarchen mit vielen Weibern

1) De bono coni. c. 3.

2) De nupt. 1, 11. C. Jul. 5, 12. De cons. evv. 2, 11. C. Faust. 23, 8.

3) De bono coni. c. 18.

ein Sakrament der Vereinigung Christi mit den Völkern nennt, so wendet er allerdings das Sakrament in seiner ursprünglichen weiteren Bedeutung als Geheimnis an, aber bei der christlichen Ehe geht er von dieser Bedeutung auf die Sache selbst zurück, auf das Wesen der Verbindung, auf die Unauflöslichkeit, die Heiligkeit des Sakraments. Er spricht von prophetischen Sakramenten, von Sakramenten und Schatten des Zukünftigen [1]), aber nur, um dadurch das mysterium salutis nostrae in seiner absoluten Bedeutung darzustellen. Das Sakrament der Ehen unter Zweien bedeutet unsere Einheit, welche in dem einen himmlischen Staat Gott unterworfen sein wird. Es ist ein minimum sacramentum, aber doch ein Sakrament der unauflöslichen Verbindung. Die Ehen dürfen nicht getrennt werden, denn in der Kirche wird nicht nur das Band der Ehe, sondern auch das Sakrament so empfohlen, daß es dem Manne nicht erlaubt ist, seine Frau einem andern zu geben [2]).

Diese Unauflöslichkeit bezeichnet Augustinus geradezu als res sacramenti [3]). Wenn aber das Wesen des Sakraments selbst bei unfruchtbaren und enthaltsamen Ehen in der unauflöslichen Verbindung besteht, so kann nicht bloß ganz im allgemeinen an irgend eine Gnade, sondern es muß an eine der Gnade der Verbindung des Hauptes Christus mit der Kirche analoge spezielle Gnade, an eine besondere Gnade des Sakraments gedacht werden. Die Ehe ist ein signum, ein Zeichen der Gnade, die res sacramenti, das Bezeichnete, muß die Wirkung der

1) De bono coni. c. 13. 20.
2) De fide et op. c. 7.
3) De nupt. 1, 10. De bono c. 7.

Gnade sein, welche die Kraft des unauflöslichen consortium totius vitae verleiht. Nur in der Kirche ist die Unauflöslichkeit der Ehe, das Sakrament, daher muß in ihr die Ehe mit einer besonderen Gnade ausgestattet sein. Wenn es nicht erlaubt ist, die Unfruchtbare zu entlassen oder eine andere zu nehmen, oder wenn nach der Entlassung des schuldigen Teiles der andere nicht wieder heiraten darf, wie die göttliche Regel vorschreibt, so ist diese Festigkeit des Bandes nicht erklärt, wenn nicht ein Sakrament von größerer Bedeutung aus dieser schwachen Sterblichkeit der Menschen angewandt wird, „so daß selbst, wenn die Menschen es verlassen und lösen wollen, es doch unerschütterlich bleibt, ihnen zur Strafe" [1]). Die einmal eingegangene Verbindung „im Staate unseres Gottes", wo aus der ersten Verbindung (copula) zweier Menschen die Ehen ein gewisses Sakrament haben, kann auf keine andere Weise als durch den Tod getrennt werden. Sie ist es aber auch, welche für die christlichen Eheleute den himmlischen Gottesstaat vorbereitet, ihre Unterwerfung unter Gott, ihre Verbindung mit Gott für die Ewigkeit begründet [2]).

Augustinus vergleicht das eheliche Element (quiddam coniugale), welches weder die Trennung noch die Verbindung mit einem andern beseitigen kann, mit dem unauslöschlichen Charakter der Taufe und Priesterweihe. „Es bleibt zur Schuld des Verbrechers, nicht zum Band des Verlöbnisses: wie die Seele des Apostaten, welcher gleichsam von der Ehe mit Christus zurücktritt, auch wenn der Glaube verloren ist, das Sakrament

1) De bono c. 7.
2) L. c. c. 15.

des Glaubens, welches sie im Bade der Wiedergeburt erhalten hat, nicht verliert, denn es würde ohne Zweifel dem Zurückkehrenden wieder erteilt werden, wenn es der Weggehende verloren hätte. Es hat dasselbe aber der, welcher weggeht, zur Häufung der Strafe, nicht zum Verdienst des Lohnes [1]). Wie im ordinierten Kleriker das Sakrament der Ordination bleibt, auch wenn er es nicht ausübt, und der, welcher wegen irgend einer Schuld vom Dienste entfernt wird, dennoch das ihm auferlegte Sakrament des Herrn nicht entbehrt, obwohl es zu seinem Verderben fortdauert, so wird auch das Band der Ehe nicht gelöst, wenn auch keine Kinder, um deren willen die Ehe geschlossen wird, erzeugt werden [2]). Darin besteht eben die sanctitas sacramenti, welche mehr wert ist als die Fruchtbarkeit des Leibes.

Wenn also Augustinus auch das Wort sacramentum im weiteren und engeren Sinne, für die Ehen des A. u. N. T.'s gebraucht, wenn er neben dem sacramentum als einem signum rei sacrae das sacramentum als bonum nuptiarum unterscheidet und gerade hierin die res und sanctitas sacramenti findet, so hat doch seine durchgehende Unterscheidung zwischen der christlichen und nicht christlichen Ehe, seine nachdrückliche Betonung der Heiligkeit jener und ihrer Bedeutung für den Staat Gottes nur den einen Zweck, das Gnadenleben der Kirche in dem Abbild der Verbindung Christi mit der Kirche nachzuweisen und zur Benützung der hieraus der Ehe zufließenden Gnade aufzufordern. Wie Augustinus die Lehre vom unauslöschlichen Charakter zuerst voll aus-

1) De nupt. 1, 10.
2) De bono c. 24.

gebildet hat, so hat er durch die Parallele der Unauflöslichkeit der Ehe mit dem Charakter der Taufe und Priesterweihe ganz deutlich den sakramentalen Charakter der Ehe anerkannt.

Wir können also weder mit Vasquez, Müllendorf u. a. bei Augustinus nur den allgemeinen sakramentlichen Charakter finden, noch auch mit Freisen u. a. das Wesen der Ehe in die copula verlegen. Wenn Augustinus öfter den Ausdruck copula gebraucht und das bonum prolis betont, so gibt er demselben doch gewöhnlich den weiteren Sinn der ehelichen Verbindung. Er hebt neben dem bonum procreationis auch die naturalis societas in diverso sexu hervor, kennt neben der admixtio corporum die copulatio animorum [1]), neben der commixtio carnalis die caritas coniugalis, welche die Ehe macht[2]). Er behandelt die Ehen ohne Nachkommen und die Ehen ohne copula so häufig und prinzipiell, daß die „Josephsehe" allein nicht das Motiv sein und das jüdische Eherecht nicht zu Grunde liegen konnte. Ausdrücklich verwirft er die Behauptung Julians, daß die Ehe nichts anderes sei als die Vermischung der Körper, denn dies wäre auch der Ehebruch. Also ist jenes nicht die Definition der Ehe, „denn etwas anderes ist die Ehe, und etwas anderes, ohne das auch die Ehe keine Kinder fortpflanzen kann. Denn ohne Ehe können Menschen geboren werden und ohne Vermischung der Körper können Eheleute sein. Erträglicher wäre es vielleicht zu sagen, daß die Ehe nicht begonnen werde ohne Vermischung der Körper; weil allerdings wegen der Erzeugung der

1) C. Faust. 23, 8. Cf. Ambr., De Virg. c. 6.

2) Sermo 51, 13.

Kinder die Frauen geehlicht werden und anders Kinder nicht erzeugt werden können" [1]). Wäre die Ehe Josephs keine Ehe, weil der Beischlaf fehlte, so müßten auch die Ehen getrennt werden, wenn derselbe nicht mehr ausgeübt wird. Vielmehr muß neben dem bonum prolis et fidei noch ein drittes Gut bei den Eheleuten sein, besonders bei denen, welche zum Volke Gottes gehören, ein Gut, das ein Sakrament (aliquod sacramentum) ist, damit keine Trennung geschehe, auch wenn die Frau nicht gebären kann [2]). Zwar bemerkt er einmal, daß ohne die körperliche Berührung eine Frau nicht gehalten werden könne [3]), aber damit ist nur der natürliche Zweck der Ehe angegeben. Ein anderer von den Kanonisten viel citierter Satz ähnlicher Art: „Es konnte jenes Weib nicht zur Ehe gehören, von welchem gezeigt wird, daß mit ihr keine Vermischung der Geschlechter stattgefunden hat", ist bis jetzt bei Augustinus nicht nachgewiesen worden [4]), sondern ist vielmehr ein unrichtiges Citat aus dem Briefe Leo's.

Aehnlich verhält es sich mit dem viel citierten Briefe Leo's I [5]). Es heißt darin: „Daher ist, weil der Ehebund von Anfang an so eingesetzt worden, daß er nebst der Vereinigung der Geschlechter auch das Geheimnis Christi und der Kirche in sich enthält, kein Zweifel, daß jenes Weib der Ehe nicht angehöre, in welchem das Ehegeheimnis nicht erkannt wird." Wie unbequem selbst

1) C. Jul. 5, 16, 62. Cf. Op. imp. c. Jul. 1, 65.
2) C. Jul. 5, 12, 46.
3) Soliloq. 1, 10, 17.
4) Vgl. Sehling, Verlöbnisse S. 46.
5) Ep. 167 ad Rustic.

der scheinbar günstige Wortlaut den Kanonisten für die Copulatheorie war, beweist schon der Umstand, daß sie durch ein eingeschobenes nicht („nicht in sich enthält") und durch die Aenderung des Ehegeheimnisses (mysterium) in Ehedienst (ministerium) die Stelle sich zurecht zu machen suchten. Auch die weiteren Bemerkungen Leo's über die Eheschließung lassen erkennen, daß er der römischen Rechtsanschauung vom Konsens huldigte, wie auch Pseudo-Chrysostomus (Opus imperfectum), Ambrosius, Augustinus, Nicolaus I [1]). Wenn auch andere wie Gregor I, Isidor von Sevilla, Gregor II, copulari und misceri, copulatio und coniunctio vielfach promiscue gebrauchen, so ist doch zu beachten, daß auch hier der Ausdruck von dem Endzweck der Ehe auf das Wesen übertragen und zwischen beiden nicht immer unterschieden ist. Insbesondere ist es fraglich, ob desponsatio, welches mit Bezug auf die Verlobung Maria's gern gebraucht wird, nur im Sinne eines einfachen Verlöbnisses genommen werden darf. Selbst aus den Worten Isidors, daß sie richtiger Gatten von der ersten Treue der Verlobung genannt werden, obwohl unter ihnen noch der eheliche Beischlaf unbekannt sei, läßt sich schließen, daß die Verlobung, welcher das bonum fidei zukommt, der Ehe recht nahe steht. Allerdings begreift es sich bei der hohen Achtung vor der Heiligkeit und Unauflöslichkeit der Ehe, daß die Christen schon den Konsens beim einfachen Verlöbnis als einen heiligen und unverletzlichen Akt betrachten. Daraus erklärt sich die verschiedene Beurteilung des Eheschlusses und der Ehe zwischen Joseph und Maria,

1) Resp. ad consulta Bulg. c. 3. Denzinger, Enchir. 263.

welche Hieronymus und Chrysostomus doch auch im Interesse der Jungfräulichkeit mit Rücksicht auf das Gelübde Maria's als ein Verlöbnis darzustellen suchen. Dies zeigt besonders Ambrosius, welcher ausdrücklich die Defloration nicht zum Wesen der Ehe rechnet, indem er schreibt [1]), Jesus habe Maria am Kreuze dem Johannes übergeben, um ihre Jungfräulichkeit vor jedem Verdacht zu bewahren. „Wie würde er dem Gatten die Gattin genommen haben, wenn Maria durch die Ehe vermischt oder den Gebrauch des Ehebettes kennen gelernt hätte." Er betrachtet also doch Joseph und Maria als Mann (maritus) und Frau (uxor).

Es soll nicht geleugnet werden, daß namentlich für die rechtliche Behandlung der Eheangelegenheiten die copula von Wichtigkeit war und auch den Vätern als ein wichtiges Moment galt, aber zwischen der Ansicht, daß die copula von Anfang an und ausschließlich nach dem Vorgange des jüdischen Rechts, falls sie mit affectu maritali vollzogen wurde, für den Bestand der Ehe entscheidend war, und der gegenteiligen Ansicht, daß erst in der fränkischen Kirche eine neue Sakramentstheorie aufgestellt wurde [2]), läßt sich gewiß eine Vermittlung finden, wenn man zwischen der dogmengeschichtlichen und kanonistischen Behandlung mehr unterscheidet. Wird die Sakramentstheorie auf den Brief Leo's zurückgeführt, so ist sie wenigstens nicht ganz neu, und haben die Kirchenväter, besonders Augustin gegen jene Stellung, welche der copula eingeräumt wurde, angekämpft und selbst Rom bis zum 12. Jahrh. sich ablehnend verhalten, so zeigt sich doch der Keim der Entwicklung. Daß

1) De inst. virg. c. 7.
2) Sehling S. 39.

aber vorher das Sakrament nicht in technischem Sinne verstanden wurde, ist mindestens ungenau, denn aus dem Vorhergehenden dürfte gewiß zu entnehmen sein, daß trotz der weiteren Bedeutung des Wortes im Epheserbrief die Väter doch ein sacramentum der Ehe mit bestimmten, nur durch die göttliche Gnade bewirkten Folgen kannten. Man darf aus jener Zeit nicht die technische Begriffsbestimmung erwarten, welche erst die Scholastik hergestellt hat.

Schon Calvin hat nach den Bestimmungen der Kanonisten den Katholiken den Vorwurf gemacht, daß sie die copula carnalis zur pars sacramenti machen uud dadurch den sakramentalen Charakter in einem eigentümlichen Lichte erscheinen lassen. Bellarmin erwiderte ihm, es gebe unter den Katholiken zwei Ansichten über die copula. Die einen halten sie weder für das Sakrament noch für einen Teil desselben, sondern für eine Pflicht der Ehe; andere halten sie wohl für einen Teil derselben, aber nicht für einen essentiellen, sondern für einen integralen, weshalb sie die Ehe ohne copula ein matrimonium ratum, non consummatum nennen. Alle finden den essentiellen Teil im Kontrakt per verba de praesenti. Dies sei auch die Ansicht der Väter gewesen. Der Brief Leo's, in dem er übrigens unrichtig eine Verweisung auf die Einsetzung der Ehe durch Christum findet, sei von Gratian und Petrus Lombardus durch Einfügung der Negation in das Gegenteil verkehrt worden. Für diese Uebereinstimmung der Väter sei es nicht notwendig, daß sich alle positiv ausgesprochen haben, es genüge, wenn einige Väter und Konzilien es erklären und die anderen nicht widersprechen. „In dem, was zum göttlichen Recht gehört, wie die Sakramente,

ist den Theologen, welche die wahren Ausleger des göttlichen Rechtes sind, mehr zu glauben, als den Kanonisten, welche sich nur mit den menschlichen Gesetzen beschäftigen" [1]). Dies trifft in unserem Falle um so mehr zu, als gerade die copula der sicherste Beweis für das Vorhandensein des Konsenses ist [2]).

Die verschiedene Behandlung der Impotenz, welche im fränkischen Reich einen Scheidungsgrund bildete, in Rom aber selbst noch von Alexander III nicht als solcher anerkannt, sondern nur für das fränkische Reich toleriert wurde [3]), drängte notwendig zu weiterer Klärung der dogmatischen Frage. Wie in der Sakramentenlehre überhaupt, so war auch in der Lehre vom Sakrament der Ehe Hugo von St. Viktor bahnbrechend. Er hat zwar nicht eine „neue Sakramentstheorie [4])" aufgestellt, denn er kann sich mit Fug auf Augustinus und Leo berufen [5]), aber indem er den alten Satz des römischen Rechts: consensus facit nuptias zur Grundlage seiner Theorie machte, hat er die Kopulatheorie abgewiesen und die Unterscheidung zwischen matrimonium initiatum und perfectum aller Zweideutigkeit entkleidet. Er gebraucht dafür die Unterscheidung zwischen dem magnum sacramentum, welches durch die copula zu Stande kommt,

---

1) De matrim. 1, 5. Venet. 1721. III, 627.

2) Thom. Sent. IV, 26, 4 ad 1.

3) Vgl. Freisen S. 330. 346. Sehling S. 39. 58. Geschlechtsgemeinschaft S. 63. Hahn, die Lehre von den Sakramenten in ihrer geschichtlichen Entwicklung innerhalb der abendländischen Kirche bis zum Konzil von Trient. 1864 S. 275.

4) Sehling, Verl. S. 62. 117. Dagegen S. 175. Hahn S. 274.

5) De sacram. 2, 11. 3, 8. De beatae Mar. virg. c. 1. p. 836 sq (Migne t. 176).

und dem maius sacramentum, welches durch die Verbindung der Herzen im consensus vollzogen wird [1]). Diese Unterscheidung hat ihm die pseudo-augustinische Stelle [2]) im Vergleich mit Ephes. 5 abgenötigt. Indem er in dem magnum sacramentum daselbst die fleischliche Verbindung erkennt, kann er nur nach Joh. 6, 63 die höhere Bedeutung des Geistes betonen und die geistige Verbindung in der Liebe auf das andere Sakrament, nicht in Christus und der Kirche, sondern in Gott und der Seele, beziehen. Die Ehe ist ein Abbild der geistigen Verbindung Gottes mit der Seele, aber auch ein Sakrament selbst und eine res sacramenti, ein signum jener Liebe, durch welche Gott der vernünftigen Seele innerlich durch Eingießung seiner Gnade und Mitteilung seines Geistes verbunden wird. Die copula, welche vor der Sünde in der Ehe die Pflicht der Natur, nach der Sünde als Heilmittel gestattet ist, wird so in beiden Ehen hinzugefügt, daß sie mit der Ehe gegeben ist, aber nicht die Ehe aus ihr folgt. Denn auch vor ihr ist die Ehe eine wahre Ehe, und ohne dieselbe kann sie heilig sein. Ist überall nach Augustinus auch bei den Heiden die fleischliche Verbindung eine sacramentum Christi et ecclesiae, so ist doch die sanctitas s. virtus sacramenti nur im Staate unseres Gottes, d. h. im Glauben und in der Liebe, in der h. Kirche und zwischen Gläubigen. Diese Heiligkeit des Sakraments haben nur diejenigen, welche durch den Glauben Glieder Christi geworden sind und durch die Liebe im Geiste und in der Frömmigkeit innerlich mit Gott geeint sind. Dies geschieht aber bereits in der

1) Summa sent. tr. I c. 6.

2) Vgl. S. 44.

professio des consensus de praesenti, ein consensus de futuro genügt nicht. Mit Bezug auf die Stellen bei Ambrosius, Augustinus, Isidor unterscheidet er zwischen einer desponsatio = sponsalia nach römischem Recht und einer desponsatio = consensus de praesenti nach kanonischem Recht [1]). Die Ehe ist daher durchaus unlösbar, auch nicht durch Eintritt in das Kloster zu lösen [2]). Die vorangehende Impotenz aber verhindert das Zustandekommen der Ehe, ist also ein trennendes Ehehindernis [3]).

Petrus Lombardus hat die „vorher durchaus unbekannte Lehre" nicht „erfunden [4])", sondern sich im wesentlichen, oft dem Wortlaute nach an Hugo angeschlossen. Nach ihm gehört gleichfalls die copula nicht zur Ehe an sich, sondern nur zur expressa et plena figura coniunctionis Christi et ecclesiae. Ohne copula ist die Ehe eine figura coniunctionis, quae est in caritate, mit ihr eine solche, quae est in naturae conformitate [5]). Während Gratian zwischen der einfachen Ehe (matrimonium initiatum) und der sakramentalen (consummatum) unterschied und jene aus verschiedenen Gründen, namentlich auch durch eine nachfolgende Ehe mit copula für löslich hielt, verwarf der Lombarde dieses entschieden. Durch die commixtio werde weder die Wahrheit noch die Heiligkeit erhöht, sondern nur die significatio. Es handelt sich also in diesem Streite nur um das Entstehen der sakramentalen Ehe, nicht der Ehe überhaupt. Nach Gratian ist die

1) Vgl. Sehling 71 f.
2) Summa sent. 7, 18.
3) L. c. c. 17.
4) Freisen S. 208. Dazu vgl. Sehling S. 175.
5) Sent. 4, 26.

copula erforderlich zum Sakrament, d. h. zur Unauflöslichkeit, nach Hugo und Lombardus nicht [1]).

Alexander III und Inocenz III haben hierin nur insoweit Gratian zur Geltung gebracht, daß sie der Ehe mit der copula erst die volle sakramentale Wirkung der Unauflöslichkeit zuerkannten, aber für die Auflösung der nicht konsummierten Ehe nur das votum religionis gelten ließen [2]). Später kam noch die Dispensation des Papstes hinzu. Damit war für die Scholastiker die Direktive gegeben. Wenn sie dennoch den consensus als das eheschließende Moment betrachteten, so haben sie in die bisher klare Entwicklung nur dann einen „Wirrwarr" hineingebracht, wenn die Kopulatheorie bisher allgemein rezipiert war, was aber nach dem Bisherigen nicht der Fall war. Gewiß ist es freilich, daß die Lösung der nicht konsummierten Ehe nur von jener Theorie aus eine ganz befriedigende Erklärung findet. Den Scholastikern machte aber diese Schwierigkeit weniger Skrupel, weil sie hierin von der Erhabenheit des Gelübdes und von der allgemeinen Gewalt der Kirche sich leiten ließen. So finden wir bei ihnen dieselben Ausdrücke wie beim Lombarden. Albert der Große sagt sogar, die Ehe sei perfekt durch den Konsens, weil durch ihn die ungeteilte Lebensgemeinschaft, welche das Wesen der Ehe ist, bewirkt wird. Die Ehe wird weder durch den Beischlaf vollendet, noch besteht sie in demselben [3]). Immerhin fanden sie doch die completio matrimonii in der commixtio und erklärten die Lösung beim Eintritt in das Kloster durch den geistigen

1) Vgl. Sehling S. 103 ff. 175 ff.
2) Denzinger, Enchir. 334. 349. 354.
3) Sent. IV, 26 a. 15. 27. a. 2, 5. a. 7. Vgl. Hahn S. 274 f.

Tod des einen Ehegatten, welcher bei dem geistigen Charakter der nur durch den Konsens geschlossenen Ehe möglich sei [1]).

Was die Gnade des Sakraments anbelangt, so zählt der Lombarde allerdings die Ehe zu den von ihm festgestellten sieben Sakramenten, dennoch ist er der Ansicht, daß sie nur eine nicht enthaltene Sache (die Verbindung Christi und der Kirche) anzeige. Albertus, Thomas, Bonaventura und die meisten Scholastiker sind dagegen, doch unterscheiden sie zwischen den Sakramenten, welche keinen Akt des Empfängers voraussetzen, außer dem mehr negativen der Beseitigung des Hindernisses, und denen, welche wesentlich und an sich einen solchen Akt zum Zustandekommen des Sakraments verlangen, wie die Buße und die Ehe. Diese bestehen gerade in dem Akte desjenigen, der geheiligt wird. Daher haben diese Sakramente ihre Kraft nicht bloß ab opere operato, sondern auch ab opere operante [2]). In der Ehe ist aber der Hauptakt der Konsens. Wie in der Taufe das Wasser und die Worte nicht unmittelbar die Gnade, sondern den Charakter bewirken, so bewirken die äußeren Handlungen und die Worte des Konsenses direkt eine gewisse Verbindung, welche das Sakrament der Ehe ist; und diese Verbindung (nexus) wirkt kraft der göttlichen Einsetzung disponierend für die Gnade [3]). Im übrigen kommen der Ehe alle diejenigen Erfordernisse zu, welche das Wesen eines neutestamentlichen Sakramentes ausmachen.

Daß die Entwicklung des Problems noch nicht

---

1) Vgl. die Citate bei Hahn S. 277.
2) Albert. Sent. IV, 26, a. 1 ad 1.
3) Thom. Sent. IV, 26, a. 3 ad 2.

zu seinem vollen Abschluß gekommen war, beweisen nicht bloß spätere abweichende Stimmen, sondern auch die Besprechung der verschiedenen Meinungen. Die Scholastiker zählen gewöhnlich drei derselben auf, die sie alle für zulässig, wenn auch nicht für gleich probabel halten [1]). Die erste Meinung sei die, daß das Sakrament keine Gnade mitteile (Lombardus; Wilhelm von Auxerre); andere meinen, dasselbe teile nur insofern Gnade mit, als es die Sünde verhindere, aber nicht auch gleich zum Guten führe. Diese Ansicht, meint Albertus, sei besser als die erste, da sie dem Apostel mehr gerecht werde und jene auch für die Ehe des A. T.'s passe. Die dritte Ansicht geht dahin, daß die Gnade auch zur Vollbringung des Guten verliehen werde. Die Ehe habe, insofern sie im Glauben an Christus geschlossen werde, die Kraft eine solche Gnade mitzuteilen, welche den Menschen in der Ausübung der ehelichen Pflichten unterstütze. Diese Ansicht nennt Albertus sehr probabel, Thomas probabler als die andern, weil die Gnade, welche die Sünde verhindert, dieselbe ist wie diejenige, welche zum Guten mitwirkt, und Bonaventura die einzig annehmbare, nur faßt er das remedium und die positive Gnade unter 3 zusammen, während er unter 2 die Ansicht derjenigen, welche die Gnade aus dem priesterlichen Segen ableiten, bespricht und abweist. Scotus findet die nächste Wirkung des Sakraments in der Erfüllung der gegenseitigen Verpflichtung, die entfernte in der heiligmachenden Gnade. Nach den Scholastikern ist also die res non contenta die durch die copula angedeutete Verbindung Christi und der Kirche, die res contenta die Gnade.

1) Ad Sent. IV, 26.

Eugen IV zählt im decretum pro Armenis die Ehe unter den sieben Sakramenten auf und bezeichnet als causa efficiens regulariter den mutuus consensus per verba de praesenti expressus. Daran reiht er das dreifache Gut der Ehe. Das Tridentinum lehrt, Christus habe uns durch sein Leiden die Gnade verdient, durch welche er die natürliche Liebe der Ehe und die unauflösliche Einheit bestärke und die Ehegatten heilige. Weil also die Ehe im evangelischen Gesetz durch Christus Gnade verleiht, so haben mit Recht unsere Väter, die Konzilien und die allgemeine Tradition der Kirche immer gelehrt, daß sie unter die Sakramente des neuen Gesetzes zu rechnen sei. Deshalb werden diejenigen verurteilt, welche leugnen, daß sie wahrhaft und eigentlich eines der sieben Sakramente sei. Die Klandestinenehen, welche durch den freien Konsens geschlossen worden seien, müssen als rata et vera matrimonia angesehen werden, so lange die Kirche sie nicht ungiltig mache. Die Eheschließung vor dem parochus geschieht durch den Konsens.

Der römische Katechismus beruft sich auf 1 Kor. 7, 7 und darauf, daß die Ehe mit großen und göttlichen Gütern geschmückt ist, so daß sie wahrhaft und eigentlich unter die übrigen Sakramente der katholischen Kirche gezählt wird [1]). Zwar hat er sich wie die Synode über Materie und Form und Spender absichtlich nicht ganz bestimmt ausgesprochen, aber doch läßt er deutlich erkennen, daß der consensus de praesenti der sakramentale Akt sei [2]). Ja er verwirft geradezu die Ansicht, daß zur wahren Ehe

1) 2, 8, 1.
2) 2, 8, 4. 5.

der concubitus notwendig sei [1]). In Betreff der Gnadenwirkung verweist der Katechismus auf das Tridentinum [2]), unterscheidet aber zwischen dem sacramentum der Ehe und dem bonum sacramenti.

Das Tridentinum und der Katechismus erklären die Ehe ex iure naturae für unauflöslich [3]). Außerdem verurteilt aber die Synode diejenigen, welche sagen, das matrimonium ratum, non consummatum könne durch eine feierliche Gelübdeablegung nicht getrennt werden [4]). Eine Vermittlung zwischen beiden Sätzen gibt der Katechismus mit der Bemerkung, daß, obgleich der Ehe die Unauflöslichkeit schon als einer Einrichtung der Natur zukomme, dies doch ganz besonders von der Ehe als einem Sakrament gelte; deshalb erreiche sie auch in allem, was ihr nach dem Naturgesetz eigentümlich sei, die höchste Vollendung. Doch widerspreche es auch dem Eifer für die Erziehung der Kinder und andern Gütern der Ehe, daß ihr Band löslich sei. Bekanntlich hat dies schon Aristoteles für die Ehe angeführt. Es ist also von keinem Widerspruch, wie von entgegengesetzten Seiten behauptet wird, die Rede, sondern es ist das Ergebnis der geschichtlichen Entwicklung zusammengefaßt, indem zwar nach Lombardus und den Scholastikern die Bedeutung des Konsenses gewahrt, aber doch in der consummatio die Vollendung des Sakraments und der Unauflöslichkeit erkannt wird, so daß wenigstens in wenigen Ausnahmsfällen, welche die Regel bestätigen, vor derselben aus wichtigen religiösen Gründen, die das volle Bewußtsein

---

1) 2, 8, 8.
2) 2, 8, 17. 18. 25.
3) Sess. 24. und de reform. cap. 1. C. 2, 8, 9.
4) can. 6.

von der Tragweite des Konsenses, fraglich erscheinen lassen, eine Auflösung möglich ist. Man erkennt hier noch die Unterscheidung zwischen dem sacramentum an sich und dem bonum sacramenti [1]). Hierin kommt auch die Kopulatheorie zu ihrem Recht, obwohl es schwer ist, sie im Tridentinum und im römischen Katechismus wieder zu finden und dem geltenden Recht zu Grunde zu legen. Es steht dem gewiß noch anderes im Wege als die opinio der Gelehrten, welche noch ganz auf dem „unklaren Boden der Scholastiker und der alten davon beeinflußten Zeit" stehen. Wer aber die Schwierigkeit unseres Gegenstandes kennt, der wird es nur freudig begrüßen, daß er auch von einem neuen Gesichtspunkte aus einer gründlichen Untersuchung unterzogen worden ist. Werden auch nicht alle Ergebnisse als gesichert zu betrachten sein, so wird doch nicht bloß der Jurist, sondern auch der Dogmenhistoriker reichen Nutzen daraus schöpfen.

1) 2, 8, 25.

2.

Der Rechtsbegriff von Pfarrei.

Von Prof. Dr. Uhrig.

I. Die herkömmlichen Definitionen.

Die herkömmlichen Definitionen des Begriffes „Pfarrei“ (parochia) beruhen mehr auf Umschreibung, als auf logischer Genauigkeit. Dies gilt ebensowohl in Ansehung der älteren als neueren Kanonisten, und hat zur Folge, daß bezüglich mehrerer praktischen Fragen über Pfarreien und pfarrliche Rechte bis zum heutigen Tage noch großes Dunkel herrscht, so daß sich die Mühe lohnen wird, hierüber auf den Grund zu kommen.

Zur Beleuchtung dieses verweise ich auf einen, erst jüngst aufgetretenen Rechtsfall in der Diözese Würzburg, wo ein vom Bischof kanonisch instituierter und installierter Spitalpfarrer beim Staate um die seit neuerer Zeit den ärmeren Pfarreien bewilligte Gnadenaufbesserung des jährlichen Einkommens nachsuchte, aber von seiten der k. Regierung einen abschlägigen Bescheid erhielt, „weil die von ihm bekleidete Seelsorgstelle keine Pfarrei, sondern nur ein Kaplaneibenefizium sei“!

Etymologisch leitet sich der keineswegs sehr alte Begriff Pfarrei, parochia, *παροικία*, von einem örtlich genau abgegrenzten Verband von Nachbaren (*πάροικοι*), bezw. Nachbarfamilien her.

Der Name ist erst im Mittelalter aufgekommen, wo er anfänglich eben so gut eine Diözese[1]), als eine Pfarrei im Sinne des jetzigen Rechtes, bezeichnete, bis er allmählich bei dem letzteren stehen blieb.

Es war die Zeit Karls d. G., dem überhaupt ein großes Verdienst um die Ausbildung der Pfarreien gebührt, während bis dahin sämtliche Geistliche einer Diözese, ohne dingliche Rechte, ihr jährliches Einkommen, auf persönlichem Rechte beruhend, aus der bischöflichen Camera bezogen hatten.

Dies ist die älteste Art von Pfarreien, und man darf wohl sagen, die ehrwürdigste, weil sich aus ihrem Begriff der christliche Staat und die Kirche aufbaut.

So steht der Begriff parochia im kanonischen Rechtsbuche in dem Decretum Gratiani und in den Dekretalen, *παροικία*, paroecia, parochia, als ein genau abgegrenzter Bezirk, und bezeichnet ecclesia parochialis eine Kirche mit einer räumlich genau abgegrenzten Nachbargemeinde.

Cp. 13. X. De decimis (III, 30.) »intra certam alicuius ecclesiae *paroeciam*«.

Alle Kanonisten hielten sich an diesem Begriff, und auch das Konzil von Trient, Sess. XXIV. c. 13 de ref. weist bei Pfarrkirchen, ecclesiae paroeciales, auf solche Seelsorgkirchen hin, deren Wesen besteht in einem bestimmt umgrenzten Bezirk, ecclesiae, quae habent certos fines et certum

1) Gregorius III. ad S. Bonifacium, Ep. 130. »Quia cum assensu *Otile*, ducis eorundem Bojoariorum seu optimatum provinciae illius tres alios ordines Episcopos et in quatuor partes provinciam illam divisisti, id est in *quatuor parochias*, ut unus quisque episcopus *suam habeat parochiam*, bene et satis prudenter peregisti, frater«! *Bingham*, origines eccles. IX. 3. § 1. cp. 8. § 1.



populum, proprium populum, quem pastores regunt«.

De Nicollis, Praxis canonica, P. II. p. 187. »*Parochia* pro certa alicuius dioecesis ecclesia sumitur, quae populum habet certis limitibus distinctum, cuius populi curam habet rector illius ecclesiae in ordine ad sacramenta ministranda«.

Schmier P. II p. 321 n. 35, in Uebereinstimmung mit Abbas und Reiffenstuel: »Describi potest *ecclesia parochialis*, quod sit ecclesia, cui praeest presbyter ad curam animarum intra certos limites ex officio exercendam, autoritate ecclesiastica deputatus«.

Vitus Pichler, ehemals Professor zu Dilingen [1]) und Ingolstadt, Candidatus jurisprudentiae sacrae. Augustae Vindel. 1727. lib. III. p. 828.

»Sciendum, *parochiam* esse certam ecclesiam, quae habet populum certis limitibus competenti auctoritate distinctum«.

Engel, ad Tit. X. De parochiis (III, 29): »*Parochia* dicitur locus, in quo degit populus alicui ecclesiae deputatus, certis finibus limitatus. Unde et frequenter in jure *parochia*, paroecia, *παροικία*, appellatur, id est habitatio accolarum«.

M. Schenkl, Institutiones juris ecclesiastici Germaniae inprimis et Bavariae accomodatae. Landishuti 1823. P. I. pag. 480. »*Parociae* nomine, quo olim episcopi dioecesis saepe denotabatur, hodie minor quidam intelligitur fidelium coetus, aut quem incolunt tractus, cui ad animarum curam intra certos limites ex officio

1) Dilinga, nicht Dillingen, denn der Name leitet sich von Telonium her, da diese Stadt ein römisches Zollamt war.



exercendam praeest presbyter episcopo subordinatus, qui parochus dicitur.

Dr. E. Seitz, Recht des Pfarramtes der kath. Kirche Regensburg, Manz, 1840. T. I S. 1. schreibt: „In objektiver Bedeutung ist Pfarrei das mit bestimmten geographischen Grenzen versehene Gebiet, dessen Bewohner unter bischöflicher Autorität einer gewissen Kirche zugeteilt, sind und von dem Vorsteher die Seelsorge empfangen". Die neueren Kanonisten, von Walter anfangend, umgehen in der Regel die Definition der Pfarrei, indem sie sich mehr mit geschichtlichen Erörterungen begnügen.

Seitz aber, T. I § 17, setzt, um eine vollkommene Präzision des Begriffes „Pfarrei" zu gewinnen, das Wesen derselben in die zwei Requisite; indem er sagt: 1) Der Pfarrkirche steht die Seelsorge und die Pönitenzialgerichtsbarkeit, d. i. die Befugnis zu binden und zu lösen (Jus clavium, seu ligandi et solvendi) zu, welche 2) ihr Vorsteher ausübt aus einer Art von Bannrecht innerhalb der Grenzen der ihr deputierten oder zugewiesenen Pfarrei".

Hierbei beruft er sich auf: Lud. Engel, Jus eccles. univ. Liber III. Tit. 29 ar 7. et Manuale paroch. P. I. C. 1. n. 3—5. ferner auf A. Barbosa, de officio et potestate parochi P. I C. I n. 27.

Zu den natürlichen, jedoch nicht wesentlichen, Eigenschaften einer Pfarrei zählt Seitz l. c.: 1) daß die pfarrliche Seelsorge just von einem intitulierten oder inkardinierten Priester versehen werde, da sie auch von einem Verweser bekleidet werden könne; 2) daß der Vorstand einer Pfarrei aus einer einzelnen physischen Person bestehe, da die Pfarrei auch einer moralischen Person, Stift, Kloster, u. s. w. durch Inkorporation angehören könne;

3) daß die Pfarrkirche ihr eigenes Baptisterium habe, da die Erfahrung auch Pfarrkirchen ohne Taufstein aufweise; 4) daß die Pfarrkirche im Besitze des Zehnten sei, da schon vom Beginn an es ausnahmsweise auch Pfarreien ohne Zehnten gab; 5) daß zur Pfarrkirche ein Kirchhof als Begräbnisplatz gehöre, da es auch Nebenkirchen, ohne pfarrliche Rechte, mit eigenen Kirchhöfen gebe, 6) daß die Kirche ein Glockengeläute besitze, da auch Klöster und andere Sonderkirchen Glocken besitzen dürfen.

Auf solche Weise unterscheidet Seitz mit Recht die Essentialia und Naturalia einer Pfarrei, was man denn überhaupt bei jedem Rechtsinstitut thun muß, indem man immer erst bei der Aufstellung des Begriffes eines Rechtsinstitutes das Wesen deutlich und klar bestimmen muß, um es von anderen ähnlichen und verwandten Rechtsinstituten zu unterscheiden, und darnach die Rechtsnatur desselben erläutert.

Soweit hat Seitz den Begriff von Pfarrei allerdings in einiges Licht gestellt, aber getroffen hat er die Sache doch nicht, sondern schwebt gleichfalls in einigem Dunkel. Dieß leuchtet namentlich an der Auseinandersetzung S. 58 ein, wo er sagt: „Es kann endlich selbst daraus, daß einer Kirche das Recht der Seelsorge zusteht, nicht immer mit Notwendigkeit der Schluß gezogen werden, daß sie auch eine Pfarrkirche sei. Zwar ist mit jeder Pfarrkirche unbedingt auch Seelsorge verknüpft, dagegen hat nicht umgekehrt jedes Kuratbenefizium auch Parochialität, wie dies namentlich bei den Filialkirchen im engeren Wortsinne, und bei den Seelsorgämtern an solchen Orten der Fall ist, die erst neuerdings zum

Glauben bekehrt worden sind und wo der Bischof noch keine wirklichen Pfarreien konstituiert hat. In solchen können die Kirchen zwar Kuratkirchen, nicht aber auch Pfarrkirchen, genannt werden. Barbosa De officio parochi C. I n. 35. Engel, Coll. Jur. eccles. n. 9 und Manuale paroch. n. 6."

In dieser Schlußstelle zeigt sich aber, wie an gar vielen anderen Stellen dieses mehrere Bände umfassenden Werkes über das Recht des Pfarramtes, wieder die unbegreifliche Ungründlichkeit dieses Verfassers [1]). Denn seit wann hätte man die Filialkirchen unter die Pfarrkirchen gezählt, und wer hätte je einen auf unbestimmte Zeit aufgestellten widerruflichen Vikar für Missionen einen Pfarrer genannt? Kapläne und Vikare besitzen eben keine Seelsorge in eigenem Namen, sondern sind nur Stellvertreter, und eben deshalb sind sie keine Pfarrer!

Aber nicht allein Seitz, sondern auch viele andere, zum Teil schon ältere, Kanonisten unterscheiden bei Feststellung des Begriffes „Pfarrer", „Pfarrei" die Essentialia und Naturalia und helfen damit, der Sache auf den Grund zu kommen.

So namentlich ein im vorigen Jahrhundert erschienenes, sehr gut und faßlich, aus den gangbaren Kanonisten, wie Engel, Schmalzgruber, Reiffenstuel, Rebuff, Pichler, König, Werndle, Barbosa, Schambog, Zoes, Leonhard, Jansen, Pirhing, u. s. w. zusammengetragenes »Examen juris canonici«, welches in Lib. III Tit. XXIX. De

1) Auch ist es ein unbegreiflicher Fehler dieses Autors, daß er sich auf solche Stellen im Dekretum Gratians beruft, welche wie z. B. Can. 1. C. 13 Q. 1 den falschen Dekretalen entsprungen sind.



parochiis et alienis parochianis zur Deutlichkeit der Sache folgende Fragen mit Antworten aufstellt:

Quid est parochia, et qui parochiani?

Parochia est locus, in quo degit populus certae alicui ecclesiae deputatus, Parochiani vero dicuntur, qui hoc modo certae alicui ecclesiae subjecti sunt. Engel, Reiffenstuel, Schmalzgruber.

Quae dicitur ecclesia parochialis?

Parochialis ecclesia est, quae habet populum certis limitibus distinctum, et certum eumque unum rectorem cum potestate fori poenitentialis, id est ligandi et solvendi, et subditis sacramenta administrandi. Haec enim tria, scilicet certus populus, certus et unus rector, et potestas fori poenitentialis necessario concurrere debent, ad constitutionem ecclesiae parochialis. Schmalzgruber, Reifenstuel«.

Die Rechtsnatur der Pfarrei betreffend, erscheint sub N. 4. die Frage:

Quae sunt jura ecclesiae parochialis?

Ecclesiae parochiales habent jurisdictionem fori interni sive poenitentialis, item jus asservandi Eucharistiam, fontem baptismalem, nec non habendi coemeterium et jus sepeliendi defunctos, item jus decimas et oblationes percipiendi, cum pluribus aliis similibus. Schmalzgruber, Engel. Dann die Frage: Si quae ecclesia habeat haec jura, eritne hoc ipso statim judicanda parochialis?

Praecise ex his juribus non probatur aliquam ecclesiam esse parochialem, sicut nec e contrario ex defectu horum jurium reprobatur, eo quod similia possint etiam aliis ecclesiis ex privilegio, praescriptione vel consue-

tudine competere. Quando tamen constat ecclesiam aliquam esse parochialem, tunc quoad omnia praecitata jura habet fundatam intentionem. Engel.

Hier stehen wir wieder an dem Mangel einer genauen Definition von Pfarrei! Und doch muß es eine solche geben!

Es wird nicht unnütz sein, hier noch die Doktrina des beliebten Vitus Pichler anzuführen, der Lib. III. Tit. 29. De parochiis, also schreibt: »Quaenam sunt essentialia constitutiva parochiae, quaenam jura?

Dico I. Ad constitutionem parochiae requiritur: 1. locus certis limitibus conclusus; 2. populus alicui ecclesiae deputatus; 3. auctoritas episcopi, qui et limites designet et populum; 4. presbyter seu rector certus et unicus, potestate praeditus administrandi populo illi sacramenta aliaque spiritualia, praesertim sacramentum poenitentiae, qui parochus, vel rector, vel presbyter, vel plebanus appellatur.

Can. unic. C. XIII. Q. I. — Can. 3 C. X. Q. III. — Trid. Sessio V. cp. 2. Sessio XXI. cp. 4. Sessio XXIV cp. 13. De ref. Dr. Wistner h. n. 4. testans de praxi Germaniae. Naturalia autem, et non essentialia parochiae sunt: Fons baptismalis, assidua asservatio Eucharistiae, celebratio matrimoniorum, collectio decimarum, coemeterium et jus sepulturae etc. quae ordinarie quidem reperiuntur in ecclesiis parochialibus, et ubi reperiuntur, signa sunt, ecclesias esse parochiales; absolute tamen abesse possunt; si vero unum vel plura ex iis desint, praesumtio oritur in contrarium. Idem fere est de *cura animarum*, quae non infallibile est indicium ecclesiae parochialis, cum possit esse bene-

ficium curatum etiam sine certis limitibus et populo ab episcopo designatis, adeoque quin sit parochiale, uti contingit in ecclesiis filialibus et locis recens conversis [1]).

Licet igitur omnis quidem parochia sit beneficium curatum, non tamen vicissim omne beneficium curatum statim est parochia, adeoque illud latius patet, quam haec. In effectu tamen exiguum est discrimen inter beneficium curatum et parochiale«.

Von solchen mit eigner Seelsorge intitulierten und kanonisch instituierten *Curati* vel *Vicarii* sind aber wohl die Vicarii temporales, Kapläne, Kooperatoren und Vicepastoren zu unterscheiden, welche einfach im Namen des Pfarrers und unter seiner Aufsicht, weshalb auch ihm verantwortlich, als approbierte Priester Seelsorge üben, denn diese haben keine Aehnlichkeit mit einem Pfarrer. Van Espen. Jus eccles. univ. Pars I. Tit. III. De pastoribus et vicepastoribus, cp. 2. n. 3 und 4.

„Die Pfarrer sind, schreibt Walter, K. R. § 149, wie sich aus der Geschichte dieses Amtes ergibt, die alten Presbyteri nur mit Beziehung auf eine bestimmte Gemeinde, deren Seelsorge ihnen vom Bischofe ausschließlich und unter ihrer eigenen Verantwortlichkeit anvertraut wird". Diese Ansicht ist historisch unrichtig, die presbyteri im Evangelium und zur Zeit der Apostel waren keine Pfarrer.

Vering, K. R. § 152. „Der Pfarrer ist derjenige Priester, welcher vom Diözesanbischof die Verwaltung der Seelsorge für einen bestimmten Bezirk, und zwar

1) Von Seitz, wie oben gezeigt, rezipiert, in sich aber durchaus hinfällig, wie oben gleichfalls gezeigt wurde.

regelmäßig [1]) in Verbindung mit einem Benefizium, übertragen ist".

In der That sind die sog. Sukkursalpfarrer, curés desservants d. i. Seelsorger ohne kirchliche Benefizien, in Frankreich, Belgien, Holland, Irland, Amerika u. s. f. obschon sie nutu episcopi versetzt werden können, wirkliche, aber im Sinn des kanonischen Rechts unvollkommene, Pfarrer.

Auch die, von Hinschius, Kirchenrecht II. Bd. S. 292 versuchte Definition von „Pfarrer" erweist sich als durchaus ungenügend. Indem er nämlich sagt: „Pfarrer (parochialis presbyter, rector ecclesiae schlechthin, plebanus, parochialis ecclesiae curatus, oder auch curatus, pastor, persona, curio, seit der neueren Zeit gewöhnlich parochus) ist derjenige Priester, welcher in Unterordnung unter dem Ordinarius und kraft dessen Auftrages die Seelsorge (cura animarum) über einen ihm zugewiesenen Kreis von Gläubigen auszuüben berechtigt und verpflichtet ist"; so sieht man es dieser Umschreibung sofort an, daß sie ebenso gut auch auf einen Curatus und Vicarius, ja selbst auch auf einen Sacellanus expositus, passe. Damit ist folglich nichts gesagt. Nicht minder ist die Behauptung dieses Autors, daß der Name »parochus« erst seit dem 16. Jahrhundert vorkomme, dahin aufzuklären, daß wenigstens die Ausdrücke: presbyter *parochianus*, *paroecialis*, ecclesia *paroecialis*, jus *parochiale*, *parochiani*, einer viel älteren Zeit angehören.

---

1) Auch diesseits des Rheines gibt es bei uns Pfarreien ohne Pfründen, bloß mit Alimentation aus dem landesherrlichen Aerar dotiert, wie z. B. die Pfarrei Fichtelberg bei Bayreuth.



Harzheim, III. 1, 2. »Sermo synodalis *parochianis* presbyteris enunciandus«; anno 1009. Jus *parochiale*, Dipl. anni 1152. Beyer, I, 627, S. 292. n. 2.

Wo dann Hinschius Bd. II. S. 308 speziell von den äußeren Zeichen der Pfarrqualität handelt, kommt er über den gewöhnlichen Standpunkt der alten Autoren nicht hinaus, ist nicht im Stande, „feste äußere Kennzeichen für die bestrittene Pfarrqualität" anzugeben, sondern sieht sich sogar genötigt, diese Möglichkeit überhaupt zu läugnen!

II. Fälle, in welchen die Untersuchung der parochialen Eigenschaft einer Seelsorgstelle notwendig wird.

Diese Notwendigkeit tritt im allgemeinen so oft ein, als einer Pfarrei von Seite der vorgesetzten geistlichen oder weltlichen Stelle die Parochialität in Zweifel gestellt, oder ganz abgesprochen wird, oder wenn derselben von anderer Seite her die pfarrlichen Rechte verweigert werden, im besonderen aber bei Prozessen über die Baupflicht, wenn die Pfarrei vordem inkorporiert war, und der Fiskus als Rechtsnachfolger der durch Inkorporation bereicherten Stiftung, die Behauptung aufstellt, fragliche Kirche sei nicht als Pfarr- sondern als Filialkirche einverleibt worden.

Da es in solchen Fällen gewöhnlich an den alten Stiftungs- und Inkorporationsurkunden fehlt, so ist der Beweis der Parochialität meistens höchst schwierig, jedoch nicht immer unmöglich.

Erschwert wird der Beweis der Parochialität hauptsächlich noch dadurch, daß die Inkorporation eine Status-

minderung der inkorporierten Pfarrkirche ipso jure zur Folge hatte, womit die Kirche in die Reihe der Filialkirchen herabsank, die Pfarrrepositur samt allen Urkunden, die Matrikel, die Siegel, der Taufstein und alle pfarrlichen Rechte und Abzeichen samt dem Vermögen verlor, was alles auf das inkorporierte Stift oder Kloster überging, der aufgestellte Verweser „Kaplan", die Kirche »Capella« genannt wurde, das ehemalige Pfarrhaus samt Nebengebäuden und Garten verfiel und einging, die Kirche in jeder Hinsicht vernachläßigt wurde, die älteren Zustände nach und nach der Gemeinde aus dem Gedächtnis verschwanden.

Da sich hierbei im Volke bald auch ein falscher Sprachgebrauch bildete, der in der Regel selbst in die rentamtlichen Bücher, sogar Pfarrakten, Eingang fand, so erweisen sich die meisten Einträge und Auszüge aus solchen öffentlichen Lagerbüchern und Skripturen als geschichtswidrig und falsch, die dann aber doch vom Gegner als Zeugnisse oder Urkunden geltend gemacht werden [1]).

Ein ferneres Uebel für die inkorporierten Pfarreien besteht darin, daß auch bei späteren wichtigen Verhandlungen unter dem Diözesanbischofe und den Inkorporations-Stiftern und Klöstern, Abteien u. s. f. gemäß cp. 2. De rebus ecclesiae non alienandis (III, 4.) in Clem. über solche Pfarreien, wie z. B. Vertauschung inkorporierter Pfarreien, Baulastkontrakte, Trennung des Patronatrechtes (Kirchensatz) vom Inkorporationsvermögen und der Baulast, abgeschlossen wurden, ohne daß die inkorporierten

1) All' dies hatte z. B. in dem Prozesse, Niederlauer Kirchenstiftung contra fiscum puncto oneris fabricae statt, der aber (1887) zuletzt doch für die Kirche und Kirchengemeinde glücklich endete.



Kirchen, Pfarrer und Gemeinden dabei vernommen wurden, und ohne daß sie von solchen wichtigen Rechtsakten Kenntnis, Abschrift u. s. w. erhielten.

Klemens V in Concilio Vienensi (1311). »Si una ecclesia alteri ecclesiae seu dignitati alicui vel praebendae per episcopum suo consentiente capitulo uniatur, aut religioso loco donetur, ex eo, quod rector ipsius ad hoc vocatus non extitit, nequaquam id poterit impugnari. Quod si episcopus (sui etiam capituli accedente consensu) *mensae suae* vel ipsi capitulo aliquam duxerit ecclesiam uniendam, hoc irritum esse decernimus et inane, contraria quavis consuetudine non obstante«.

Dies war allerdings eine Rechtskonsequenz der alten ganz richtigen Theorie, daß die Inkorporation der Pfarreien und Pfründen die civilrechtliche Arrogatio oder Adoptio nachahme, wobei die Verträge über des Adoptivkindes Vermögen, über weitere datio in adoptionem u. s. w. der Zustimmung des Adoptivkindes nicht bedurften.

Die tridentinische Synode suchte zwar auch hier zu Gunsten der inkorporierten Kirchen und des Vicarius, der nun ein vicarius perpetuus und ein aus dem Säkularklerus vom Bischofe approbierter Geistlicher sein sollte, zu reformieren, so daß von nun an alle Personen, quarum interest, bei solch wichtigen Verträgen gehört werden sollten [1]), allein trotzdem blieb es, wie der Würzburger Permutationsvertrag vom J. 1691 zeigt, noch lange bei der älteren Uebung. Folge solcher Hintansetzung der armen Pfarreien und Pfarrgemeinden war, daß selbst die tridentinische Vorschrift über die kirchliche

1) *Trident.* Sessio VII. cp. 6 De ref. Sessio XXIV, cp. 13. 15. De ref. Sessio XXV cp. 9. De ref.

Baulast, c. 7 Sessio XXI. De ref., welche bei ungenügender Dotation der Kirchen, Insuffizienz der Fabrica, vor allem die **Patrone** als Rechtsnachfolger der Stifter und als Inkorporationsherren, nebst den Decimatoren, **vor der Kirchengemeinde**, zur Baulast anhält, deswegen schwer oder gar nicht zur Anerkennung und Darnachachtung gelangte, weil damit hauptsächlich die adelichen Herren, die Domstifte, Münster, Abteien, auch Bischöfe (Mensa episcopalis) getroffen waren, die doch sämtlich mehr auf eigenes Wohlleben und äußerliche Pracht bedacht, von einer Baulast nichts wissen wollten [1]), sondern diese lieber auf die armen Kirchen und Ortsgemeinden hinüber zu wälzen bedacht waren, wie dies beispielsweise in der, fast möchte es scheinen, absichtlich sehr konfus und unverständlich redigierten fürstbischöflich Würzburger Verordnung des Johann Gotfrid von Guttenberg v. 11. April 1687 geschehen war, welche erst im Jahre 1849 durch einen Plenarbeschluß des k. b. obersten Gerichtshofes mit dem Tridentinum wieder in Einklang gebracht wurde, nachdem inzwischen leider unzählige arme Kirchengemeinden aus Rechtsunkenntniß, durch Ueberlistung und Verjährung zur Tragung der Baulast vor den Patronen und Decimatoren gebracht worden waren, was namentlich in Ansehung der **Pfarrgebäude** bis zum heutigen Tage noch meistens der Fall ist.

III. Die aus Sonderkirchen hervorgegangenen Pfarreien.

Ehe wir zur Kennzeichnung der Parochialität über-

1) Dies beweisen leider alle Prozesse über Baulast, die mir seit 30 Jahren durch die Hand kamen.

gehen, haben wir zuerst die große Veränderung und Erweiterung des ursprünglichen mittelalterlichen Begriffes von Pfarrei (parochia, *παροικία*) ins Auge zu fassen, die vom Mittelalter an allmählich hervortrat, und eine Reihe von Pfarreien neuerer Art uns darstellt, die sämtlich beschränkter Natur sind. Dahin gehören:

1. Die gutsherrlichen Schloß- und Hofpfarreien, welche sich mit Rücksicht auf die Grundherren, ihre Familie, Diener und Hörigen (Mancipia, Coloni, emphyteutae, servi, ancillae, rustici) an einer Schloßkapelle unter Zuteilung eines vom Diözesanbischofe approbierten und kanonisch instituierten Seelsorge-Geistlichen (Clericus, presbyter, minister, persona, sacerdos praeses, antistes, plebanus, rector, parochus) hervorthaten. Das sind die ältesten Patronatspfarreien.

Zuweilen innerhalb der Grenzen einer älteren, gewöhnlichen Pfarrei erstanden, deren Rechte gewahrt oder in Ehren gehalten werden mußten, erhielten solche gutsherrlichen Patronatspfarreien oft nur beschränkte pfarrliche Rechte.

2. Die landesherrlichen Schloß-Residenz- und Hofpfarreien in Städten und auf königlichen Villen (Königshöfen). Auch diese blieben nicht selten in Ansehung der pfarrlichen Rechte beschränkt.

3. Die Filialpfarreien.

Die einmal in gesetzlicher Weise, d. i. vom Diözesanbischof mit landesherrlicher Genehmigung, errichteten Pfarreien sind bei Errichtung neuer Kirchen und Pfarreien stets so in Ehren zu halten, daß sie in ihren Rechten nicht verletzt werden.

Cp. 1. X. De novi operis nunciatione (V, 32).

Papa *Lucius III* Paduano episcopo: »Quia nulla ecclesia in praejudicium est alterius construenda«.

Es müssen deshalb bei Errichtung neuer Kirchen und Pfarreien alle Interessenten gehört werden.

In alten Zeiten waren die Pfarreien meistens sehr groß, sehr ausgedehnt, und deshalb schwer zu versehen, so daß manche vom Pfarrorte weit entlegene Filialgemeinde wünschte, zu einer besonderen, selbstständigen Pfarrei erhoben zu werden, besonders wenn sie von der Pfarrkirche durch einen Fluß getrennt war, der im Winter die Kommunikation sehr erschwerte, oder ganz unmöglich machte.

Einen solchen Fall bietet uns cp. 3. X. De ecclesiis aedificandis vel reparandis (III, 48), welche Stelle auch in das Tridentinum Sess. XXI. c. 4. De ref. Eingang fand. Es ist eine Entscheidung des Papstes Alexander III (1159—1181), gerichtet an den Erzbischof von York in England, in dessen Erzdiözese der Fall vorkam.

»Ad audientiam nostram noveris pervenisse, quod villa, quae dicitur H. tantum perhibetur ab *ecclesia paroeciali* distare, ut tempore hyemali, cum pluviae inundant, non possint *paroeciani* sine magna difficultate ipsam adire, unde non valent congruo tempore ecclesiasticis officiis interesse. Quia igitur dicta ecclesia ita dicitur reditibus abundare, quod praeter illius villae proventus minister illius convenientem valet sustentationem habere, mandamus, quatenus, si res ita se habet, ecclesiam ibi aedifices et in ea sacerdotem sublato appellationis obstaculo ad *praesentationem rectoris ecclesiae majoris*, cum canonico fundatoris assensu, instituas, ad *sustentationem suam ejusdem villae ob-*

ventiones ecclesiasticas percepturum, providens tamen, ut competens in ea honor pro facultate loci ecclesiae matrici servetur, quod quidem fieri posse videtur, cum ejusdem villae dominus viginti acras terrae frugiferae velit ad usus sacerdotis conferre.

Si vero persona matricis ecclesiae virum idoneum praesentare distulerit, vel opus illud voluerit impedire, tu nihilominus facias idem opus ad perfectionem deduci, et virum bonum, appellationis cessante difugio, instituere non omittas«!

Aus diesem höchst wichtigen Kirchengesetze geht hervor, unter welchen Voraussetzungen Filiale zu selbstständigen Pfarreien erhoben werden dürfen, und wie dabei die ehemalige Pfarrei (Ecclesia matrix) für alle Zeiten geehrt bleiben soll, so daß die Filialpfarrei in Ansehung der pfarrlichen Rechte ihr allzeit nachzustehen hat, in gewisser Hinsicht beschränkt bleibt, und namentlich ihr gegenüber als Patronatspfarrei erscheint, deren Besetzung vom Pfarrer der Mutterkirche abhängt. Sehr oft besitzen auch solche Filialpfarreien keinen Taufbrunnen, sondern haben das Taufwasser von der Mutterkirche zu erhalten.

Wesentlich bei solcher Statuserhöhung der Filialkirche ist die Genehmigung des Diözesanbischofes und des Landesherrn, wobei auch alle Interessenten, namentlich auch der Patron der Mutterkirche, zu hören sind; ferner daß bei diesem Rechtsakte für eine hinreichende Dotation der Filialpfarrei gesorgt, und diese notariell ausgefertigt werde, endlich daß bei der Erbauung einer neuen Pfarrkirche alle kirchlichen und weltlichen Vorschriften befolgt werden. Ist die Mutterkirche reich genug, um ohne die

Renten der neuen Filialpfarrei bestehen zu können, so darf der Filialzehnt und Alles, was die Mutterkirche aus dem Filiale bezog, von ihr abgetrennt und der neuen Filialpfarrei zugewendet werden, welchen Falles die Baulast an der neuen Filialpfarrei auf den Decimator übergeht.

Uebrigens bleibt die Erhöhung einer Filialkirche zu einer Pfarrkirche allzeit eine erschwerte Sache, weil zu diesem äußersten Akte nur dann geschritten werden darf, wenn dem Bedürfnisse nicht etwa durch eine Expositur, Vicarie, Curatie, genügt werden kann.

Tridentinum, Sess. XXI c. 4 De ref. mit den hier S. 250 von Gallemart angefügten Erklärungen der Congregatio Tridentini.

Nicht immer ist es nötig, für die neue Filialpfarrei das Gesammtvermögen zu verwenden, welches der Pfarrkirche in Ansehung derselben als Filialkirche, an Zehnten und anderen Renten, zustand, da sich gewöhnlich bei solcher Statuserhöhung, wie in cp. 3 X De eccles. aedif. (III, 48) auch noch andere Stiftungsmittel von seiten der Wohlthäter, des Lokalgrundherrn, u. s. f. darbieten, woher es kommt, daß dem Pfarrer der ecclesia matrix darnach noch manche Grundrenten verbleiben. Zum Beispiel dient die Pfarrei Fechenbach a. M. einst Filiale der Pfarrei Miltenberg — Bürgstadt, aus welcher der Pfarrer von Miltenberg bis jetzt noch einige Renten bezieht[1]).

1) Zuweilen läßt man darnach auch manche kirchliche Dienstleistungen in recognitionem ecclesiae matricis bestehen, wie z. B. der jetzige Pfarrer von Rüdenau, vormals Filialkirche von Miltenberg, jährlich am Sonntag vor S. Johann v. Nepomuk mit seiner Pfarrei in Prozession zur Pfarrkirche Miltenberg zieht, dem Amte beiwohnt, darnach die Predigt hält, und dann wieder in Prozession nach Rüdenau zurückkehrt.



4) Die Lazarett- und Hospitalpfarreien. Die Lazarett- und Hospitalkirchen mit eigenen Kirchhöfen und Priestern sind sehr alten Datums, da schon im 23. Kanon des III Lateranensischen Konzils v. J. 1179 Papst Alexander III gegen solche Pfarrer, die Lazarett- und Hospitalkirchen mit besonderen Begrabnißplätzen und eigenen Seelsorgern der Kranken, besonders Aussätzigen, nicht gestatten wollten, in cp. 2. X De ecclesiis aedific. (III, 48) beschloß: »Cum dicat Apostolus *abundantiorem* honorem membris infirmioribus deferendum, e contra quidam quae sua sunt, non quae Jesu Christi, quaerentes, leprosis, qui eum sanis habitare non possunt, vel ad ecclesiam cum aliis convenire, ecclesias et coemeteria non permittunt habere, nec proprii juvari ministerio sacerdotis, quod quidem procul a christiana veritate dignoscitur, de benignitate apostolica constituimus, ut ubicunque tot simul leprosi sub communi vita fuerint congregati, quod ecclesiam cum coemeterio sibi construere, et proprio gaudere valeant presbytero, sine contradictione aliqua permittantur habere.

Caveant tamen, ut injuriosi veteribus ecclesiis de jure paroeciali nequaquam existant. Quod enim eis pro pietate conceditur, ad aliorum injuriam nolumus redundare.

Statuimus etiam, ut de hortis et nutrimentis animalium suorum decimas tribuere non cogantur«.

Es geht aus dieser Stelle hervor, daß schon in jener alten Zeit es Pfarrer gab, welche innerhalb ihres Sprengels die Gründung von Lazaretten, Siechen und Leprosenhäusern mit eigenen Kapellen, Geistlichen und Kirchhöfen zu verhindern suchten, weil ihnen dadurch

die Leichengebühren, Opfer, Vermächtnisse, u. s. f. entgiengen. Der Papst tritt dem entgegen und gestattet solche neue Anlagen von Kirchen, Spitälern, und Kirchhöfen, ohne daß für den Pfarrer wegen Entganges von Stolrechten ꝛc. von einer Entschädigung die Rede wäre [1]). Im Gegenteil sollen dergleichen Hospitäler überdies in Ansehung ihrer Besitzungen an Grundstücken und Vieh durchaus zehntfrei sein, doch sollen im allgemeinen die älteren Pfarrkirchen in ihren hergebrachten Rechten nicht geschmälert werden.

Es unterliegt also die Gründung von Lazaretten und Hospitälern innerhalb eines Pfarrsprengels keinem gesetzlichen Anstande, wenn es an den nötigen Mitteln für die Herstellung der Gebäude, Kapelle, Hospital, Wohnung des Geistlichen und Glöckners nicht fehlt und der Diözesanbischof und der Landesherr ihre Zustimmung erteilen. Auch dürfen solche Anstalten, wo es der Diözesanbischof und der Landesherr für geeignet finden, selbst mit pfarrlichen Rechten und Ehren bekleidet werden, so daß sie als Hospitalpfarreien erscheinen, natürlich allzeit ohne Beeinträchtigung der Interessen der älteren Pfarrei, in deren Sprengel sie zu liegen kommen. Dem wiederspricht zwar Seitz, das Recht des Pfarramtes, Bd I. S. 83, der auffallender Weise schreibt: „Es bedarf indessen kaum der Erwähnung, daß dergleichen

1) Dies dürfte für unsere Zeit dort zur Nachahmung dienen, wo so manche Pfarreiregelung durch Aus- und Einpfarrung von Katholiken und Protestanten deshalb öfter auf Hindernisse stößt, weil protestantische Pastoren eine Schmälerung ihrer fassionsmäßigen Revenuen an Tauf- und Leichen- Stolgebühren in Erwähnung bringen, wofür es an Deckungsmitteln gebricht. Akten der Pfarrei Fichtelberg bei Bayreuth.



Hospitalkirchen (ecclesiae xenodochiales), ob sie gleich Seelsorge haben, doch keine Pfarrkirchen, vielmehr nur Privatoratorien oder Kapellen, sind. Böhmer, in Corp. jur. can. annot. 50 ad c. 3 cit.". Allein diese Ansicht von Seitz beruht auf grobem Irrtum, indem hier klare Gesetze dagegen sprechen.

»Caeterum, verfügt nämlich Papst Klemens V in c. 2. De religiosis domibus (III, 11.) in Clem. nostrae intentionis existit, quod si qua sint hospitalia, altare, vel altaria et coemeterium ab antiquo habentia et presbyteros celebrantes et sacramenta ecclesiastica pauperibus ministrantes, seu si *paroeciales rectores* consueverint in illis exercere praemissa, antiqua consuetudo servetur, quoad exercenda et ministranda spiritualia supradicta«.

Nur dies wollte Klemens V in der berührten Gesetzesstelle vermieden haben, daß der Fond für die Krankenpflege in Spitälern an einen Geistlichen als Beneficium verliehen werde, wobei etwa nur, was nach dem Aufwand für den Seelsorger erübrigt, den Kranken zu verbleiben hätte, was als eine sehr heilsame und weise Verfügung betrachtet werden muß. Demzufolge wurde es denn auch von jener Zeit an Gebrauch, bei Stiftung von Hospitälern mit eigener Seelsorge zwei besondere Fundationen, die eine für den Krankendienst, die andere für den Seelsorger, mit gesonderter Verwaltung, auszuscheiden, womit für ewige Zeiten alle Konfusion abgeschnitten wurde.

Zum Beispiele dient der Stiftungsbrief des Hospitales zu Neustadt a. S. v. 4. November 1430 mit zwei durchaus gesonderten Fundationen.

Dergleichen Spitalseelsorgen können schon in ihrem

Beginne als Spitalpfarreien gegründet werden, oder es kann die Parochialität durch spätere landesherrliche und bischöfliche Vereinbarung mittelst besonderen Dekretes nachfolgen, oder auch auf dem Wege des Usus hinzukommen, wie solches beispielsweise in dem Hospital Neustadt a. S. nach Ausweis der Akten geschah.

In dem Schematismus der Diözese Würzburg v. Jahre 1877 stehen folgende „Hospitalpfarreien“ verzeichnet: S. 14 die Juliushospitalpfarrei in Würzburg, S. 69 die Spitalpfarrei S. Elisabeth zu Königshofen im Grabfeld, und S. 84 die Spitalpfarrei zu Neustadt a. S.

Es leuchtet aber ein, daß dergleichen Hospitalpfarreien gegenüber den Mutterpfarreien, in deren Sprengel sie errichtet werden, allzeit einigermaßen in den pfarrlichen Rechten beschränkt bleiben, indem sie entweder keine, oder nur einen Matrikel, nämlich den Sterbmatrikel, besitzen, oder wenigstens, wie z. B. die Juliushospitalpfarrei in Würzburg, zwar alle Pfarrmatrikel, aber keinen Taufbrunnen, haben, sondern das Taufwasser von der Mutterkirche empfangen.

5. Die Akademie- und Universitätspfarreien, die Seminarpfarreien, Strafarbeitshauspfarreien, Wallfahrtspfarreien, Missionspfarreien, Garnisonspfarreien [1]). Aehnlich wie mit den Hospitälern, so können auch mit den Akademien und Universitäten, Seminarien, Straf-

1) Dergleichen „Garnisonspfarreien“ gab es vormals in Bayern, sie wurden aber durch Generalverordnung v. 26. Mai 1804 aufgehoben, und das garnisonierende Militär den Ortspfarrern zugewiesen. K. V. v. 14. Sept. 1820. Döllinger V. S. S. Bd. VIII, § 446.

arbeitshäusern, Wallfahrtskirchen, Garnisonen und Missionsanstalten, unter Genehmigung des Diözesanbischofes und des Landesherren besondere Pfarreien verbunden werden, sei es daß dies sogleich bei ihrer Gründung geschehe oder daß die Parochialität durch späteres obrigkeitliches Dekret nachfolge, oder auch auf dem Wege des Usus hinzukomme. So steht beispielsweise in dem Würzburger Schematismus 1877 S. 13 die „Pfarrei des bisch. Klerikalseminars ad Pastorem bonum mit der Kirche S. Michael" verzeichnet, welche Parochialität erst im Jahre 1840 auf Betreiben des damaligen Regens Professor Dr. Moriz hinzukam.

Selbstverständlich besitzen auch alle diese, an Sonderkirchen oder Kapellen bestehenden, Pfarreien, der Mutterkirche gegenüber nur beschränkte pfarrliche Rechte.

IV. Die inkorporierten Pfarreien.

Die Inkorporation, welche leider in alten Zeiten, wo der Regularklerus bevorzugt erschien, und eine jede Abtei, Propstei, u. s. f. als ein unvergängliches und sicheres geistliches Kastell angesehen wurde, überaus beliebt war, konnte in dreifacher Art vor sich gehen:

1. jure minus pleno; 2. jure pleno; und 3. jure plenissimo. 1. Jure minus pleno wurden Pfarreien an solche Institute inkorporiert, welche zwar ihrer Natur nach piae causae waren, aber unter einem Laienregiment standen, welches zur Bekleidung eines geistlichen Amtes überhaupt, und des Pfarramtes im besonderen, unfähig war. Es ging dann bei der Inkorporation einer Pfarrei zwar das Gesamtvermögen, nicht aber das Pfarramt über, sondern es erwarb das durch die Incorpora-

tion bereicherte Institut nur das Patronatrecht. Die Pfarre blieb aufrecht, so daß nicht ein Vikar, sondern Pfarrer, selbst an ihr fungierte, von dem Patronatsherrn besoldet.

Dergleichen hatte statt, wenn die Inkorporation an Frauenklöster, Akademien, Universitäten, oder Hospitäler unter laikalen Vorständen geschah.

Als Beispiele können hier die in Cp. 7 X. De jure patronatus (III, 38) genannte Frauenabtei in England De Vinton, sowie die Cisterzienser Frauenabtei Himmelthal an der Elsawa im Spessart, dienen, welch' letzterer die Pfarrei Erlenbach a. M. inkorporiert worden war, so daß die Abtissin von Himmelthal über diese Pfarrei das Patronatsrecht ausübte [1]). Das Einkommen des Pfarrers mußte von Zeit zu Zeit durch die Abtei und ihre Rechtsnachfolger aufgebessert werden, um als portio congrua gelten zu können, und dem Patron lag die Baulast am Chor der Kirche und den Pfarrgebäuden ob, wie solches im Kurmainzer Landrecht herkömmlich war.

2. Jure pleno ging die Inkorporation an Stifter, Abteien, Klöster und ähnliche Instituten vor sich, deren Vorstand dem Klerikalstand angehörte, ohne exemt zu sein.

3. Jure plenissimo geschah die Inkorporation in solche Stifter und Klöster, welche, von der bischöflichen Jurisdiktion exemt, unmittelbar dem Papste unterworfen waren, nebenbei gewöhnlich auch als gefürstete Reichsstifter unmittelbar unter Kaiser und Reich standen.

Die an jure pleno vel plenissimo inkorporierten Pfarreien angestellten Seelsorger konnten aber nicht Pfarrer, sondern nur Vicarii sein, der Ausdruck parochus

1) Inkorporationsurkunde vom III. Idus 1236 in der Pfarreirepositur Erlenbach a. M.

actualis und habitualis ist nicht quellengerecht, sondern wurde erst später erdichtet. Pfarrer war allzeit nur allein der geistliche Vorstand der durch die Inkorporation bereicherten Stiftung.

Anfänglich vicarii nutu Patroni amovibiles und dem Mönchstande angehörig, wurden sie seit dem Tridentinum Vicarii perpetui, und waren nun auch regelmäßig dem Säkularklerus angehörig, die der bischöflichen Approbation und auch Präsentation von Seite des Patron, auch der bischöflichen Institution und Installation, bedurften [1]).

Da hierbei auch auf eine standesmäßige Portio congrua gedrungen wurde, welche der Patronsherr dem Vikar an den Jahresrevenuen selbst unmittelbar anzuweisen hatte, so unterschieden sich solche Vicarii perpetui allerdings sehr wenig von den wirklichen Pfarrern, ohne jedoch solche dem Namen nach zu sein.

Wegen dieser höchst nahen Stellung zum wirklichen Pfarrer, denn der später sogenannte »parochus habitualis« stand nun der Seelsorge so fern, daß er unfähig erschien, innerhalb der inkorporierten Pfarrei pfarrliche Akte vorzunehmen, verbreiten sich die Kanonisten seit dem Tridentinum sehr weitwendig über diese Vicarii perpetui, sie auch nicht selten mit den wirklichen Pfarrern vermischend.

Pichler, Candidatus jurisprudentiae sacrae, Lib. I Tit. 28. § 3. De vicario parochi. Sciendum, vicarios in Divinis, seu in beneficiis, maxime parochialibus esse in duplici classe, nempe *perpetuos* et temporales.

Ex his *perpetui* vocantur, qui in beneficio jus et

1) Der Investitur auf die pfarrliche Pfründe waren sie jedoch unfähig, diese stand vielmehr allzeit dem Inkorporationspatron zu.

titulum obtinent, saltem utilem *pensionis* ex reditibus parochialibus sibi assignatae, quae portio plerumque et *tertia pars* redituum, nonnunquam tamen etiam major vel minor, modo sufficiens ad congruam sustentationem vicarii, juxta determinationem episcopi. *Trident.* Sessio VII cp. 7 De ref. »Atque tanta sit, ut possit etiam hospitalitatem exercere erga peregrinos et misericordiam erga pauperes, jura episcopalia solvere, aliaque onera supportare«. Cp. 2. X. De supplenda negligentia Praelatorum. (I, 10) *Hujusmodi vicarii aequiparantur veris parochis*, nec possunt pro libitu amoveri, sed solum ex causa in Jure approbata. Cp. unicum, De officio Vicarii (I, 7) in Clem. *Clemens V* in Concilio Vienensi (1311). Quae de ecclesiis curam animarum habentibus per receptionem aliarum similium amittendis, ac de ipsarum rectoribus promovendis ad sacerdotium, et de eorum aetate, a jure statuta noscuntur, in *perpetuis* ecclesiarum paroecialium *vicariis* et assumptis ad eas volumus observari«. Hiernach wurden schon in jener Zeit von den Vicariis perpetuis alle Eigenschaften gefordert, wie sie die Canones von den wirklichen Pfarrern verlangten[1]).

Pichler fährt fort: »Ad *vicarium perpetuum per-*

1) Wenn hier Pichler beisetzt: Vicaria autem *perpetua* est proprie dictum *beneficium*, und dabei sich auf cp. 27. X. De rescriptis (I, 3) beruft, so ist das unrichtig. Eine Vicaria perpetua an Pfarreien ist niemals beneficium, und es wird der Vicarius perpetuus vom Bischofe auf die von ihm zu verwesende Pfarrei nicht investiert, sondern nur auf das Pfarramt instituiert. Auch befiehlt Papst Klemens III in cp. 27. X. De rescriptis nur, daß dem Vicarius perpetuus die portio congrua gereicht werde.

tinet tota cura animarum, et exercitium juris parochialis, ita, ut rector ecclesiae, cui parochia incorporata est *se immiscere non debeat aut* possit, vivente vicario et invito. *Ita doctrina communis,* et ratio est, quia pastoralis cura actualis tota vicario commissa est, isque in omnibus *aequiparatur parocho,* adeo, ut quidquid de parocho reperitur statutum in Jure, etiam intelligendum veniat de vicario perpetuo.

Ad summum igitur penes rectorem principalem est cura animarum in habitu, penes vicarium autem in actu. Quamvis ad rectorem principalem pertineat exercitium juris parochialis quoad forum externum et contentiosum in defendenda ecclesia, item reparatio fabricae, saltem si maiorem fructuum partem percipiat, ut adeo vicarius perpetuus melius vocetur rector animarum, quam rector ecclesiae, nisi et reliquam curam ex speciali commissione habeat etiam pro foro externo«.

So blieb der Charakter des Vicarius perpetuus bis zur Säkularisation 1803. Er hatte alle pfarrlichen Obliegenheiten in Ansehung der Seelsorge auf sich, versah das ganze Amt, doch des Namens und Titels Pfarrer konnte er sich nicht erfreuen, weil dieser dem rector ecclesiae eigen blieb.

Nachdem aber durch die Säkularisation v. J. 1803 die ehemaligen Stifter und Abteien erloschen, und in Hinsicht jener, welchen Pfarreien inkorporiert waren, der Charakter eines rector ecclesiae auf den k. Fiskus als Rechtsnachfolger wegen mangelnder geistlicher Weihe nicht übergehen konnte, so wurden sämmtliche vicarii perpetui der inkorporierten Pfarreien mit dem Augenblicke des Zustandekommens des Reichsdeputationshauptschlusses

v. 25. Feb. 1803 ipso facto et jure wirkliche Pfarrer, so daß dem Staate nur noch die Aufgabe verblieb, diese Stifts- und Klosterpfarreien nun neu zu organisieren.

Zu diesem Zwecke wurde in Bayern mit allerh. V. v. 4. Juni 1804 (Döllinger, Sammlung B. 8 § 467) verfügt:

1. Daß die Kompetenz der Klosterpfarreien zu bestehen habe a) aus einer bestimmten Geldsumme, b) aus einem bestimmten Quantum Getraide, c) aus dem nötigen Brennholz, d) aus einer gewissen Anzahl Gründe zur Unterhaltung einiger Stücke Vieh.

2. Das Minimum einer solchen Kompetenz wurde festgesetzt auf 475 bis 500 Gulden, dann 6 Malter Roggen, 2 Malter Kern und 3—10 Klafter Holz, nebst dem erforderlichen Wieswachs zur Unterhaltung von 3—4 Stück Vieh und das Maximum auf 700 bis 800, auch 900, Gulden an Geld nebst den bemerkten Naturalien, wobei das Brennholz nach Bedürfnis vermehrt werden kann, ferner wurde für einen Hilfspriester 400 Gulden ausgesetzt.

3. Bei den Pfarreien, welche bis dahin excurrendo versehen wurden, und bei welchen keine eigenen Wohngebäude für den Pfarrer, Meßner, sowie auch keine Schulhäuser, bestehen, sollen vorzüglich die Gemeinden zur Uebernahme dieser Lasten aufgefordert werden. Bis dafür gesorgt ist, sollen die Religiosen, welche dergleichen Pfarreien versehen, ihre bisherige Wohnung im Kloster beibehalten, wenn nicht über die Klostergebäude auf eine vorteilhafte Art disponiert werden kann.

4. Die Klosterkirchen, mit welchen eine andere zweckmäßige Verwendung gemacht werden kann, und welche

durch Raum und durch ihre Bauart sich auszeichnen, sollen erhalten und zu Pfarrkirchen bestimmt werden. Ihre Unterhaltung ist aus den Quellen zu bestreiten, welche die Gesetze dafür anweisen, außerdem können Beiträge aus anderen reicheren Kirchenvermögen, aus dem Erlöse der alten Pfarrkirchen, aus dem Fond gestifteter unnötiger Kapellen, aus den Kapitalien der Bruderschaften u. s. w. dafür nach Erfordernis angeordnet werden. München 4. Juni 1804. An die Landesdirektion in Ulm also ergangen.

Ein h. königl. b. Ministerialerlaß v. 17. April 1824 an die k. Regierung des Obermainkreises (Döllinger V. V. S. Bd. 8. § 472) fügte bei: „Zugleich wird bemerkt, daß sowohl für diese Pfarrei N. als für andere ähnliche Kloster und Stiftspfarreien, deren Unterhaltung vom k. Aerare angesprochen, und deren nötige Dotation für unzureichend gehalten wird, eine Vermehrung derselben für die Zukunft, nämlich vom Anfange der kommenden Finanzperiode an, einzuleiten, und durch Benehmen mit der k. Regierungsfinanzkammer zu sorgen sei, damit gelegentlich der Etatsformierung für das künftige Budget die geeigneten Vormerkungen erfolgen".

V. Die ehemaligen Vikarien an sonderheitlichen milden Stiftungen.

Die bisher besprochenen vicarii perpetui betrafen inkorporierte Pfarreien, und es wurde gezeigt, wie sie mit der Säkularisation v. 25. Feb. 1803 ipso facto et jure selbstständige Pfarrer wurden.

Neben ihnen gab es damals auch noch Vikarien an Sonderkirchen, dergleichen z. B. die Hospitalvikarie zu

Neustadt a/S. eine war. Diese am 4. Nov. 1430 gestiftete Seelsorgstelle, welche von der Stadtpfarrei Neustadt a/S. durchaus unabhängig war, führte deshalb den Namen Vicaria, weil der an ihr fungierende Seelsorger als Stellvertreter des Abtes von Bildhausen angesehen wurde, nachdem die Pfarrei Neustadt a/S. in die Cisterzienser Abtei Bildhausen in Franken inkorporiert worden war. Diese Vikarie besaß in dem Hospital eine eigene Kapelle mit Kirchhof, und war durchaus, selbst in der Vermögensverwaltung, ganz selbstständig, hatte ihre eigenen Gottesdienste und besondere Stiftungen, führte jedoch keine Pfarrmatrikel, hörte folglich, als mit der Säkularisation v. 25. Feb. 1803 die Cisterzienser-Abtei Bildhausen erlosch, zwar auf, eine Vikarie zu sein, konnte dabei jedoch nur den Charakter einer beschränkten Pfarrei, Pfarrei ohne Taufbronnen und ohne Matrikel, annehmen.

Gleich wie man aber vormals die vicarii perpetui überhaupt nur wenig von den wirklichen Pfarrern, im gemeinen Leben gar nicht, unterschied, so wurde auch dieser Vikarie in Korrespondenzen nun allgemein der Titel „Pfarrei" zu teil, wovon auch das bisch. Ordinariat Würzburg und die vorgesetzte k. Regierung keine Ausnahme machten. Die Spitalseelsorger von Neustadt a/S. führten bis zum heutigen Tage ein amtliches Siegel [1]) und sie wurden auch vom Diözesanbischofe ausdrücklich als „Hospitalpfarrer" kanonisch instituiert. Wenn nun gleichwohl

---

1) Dieses Amtssiegel der Kuratie Neustadt a/S. ist ein klarer Beweis, daß sie als eine selbstständige, mit pfarrlichen Rechten bekleidete, Kuratie anzusehen sei, da die k. V. v. 21. Juni 1834 (Döllinger V. V. S. Bd. VIII. § 450) ausdrücklich gebietet, „daß nicht ein beschränktes Kuratbenefizium, sondern nur eine selbstständige mit pfarrlichen Rechten bekleidete Kuratie ein Amtssiegel führen dürfe".



in neuester Zeit, wo es sich um Aufbesserung des Einkommens handelte, die k. Kreisregierung sich verneinend verhielt, weil fragliche Seelsorgestelle nur ein „Kaplaneibenefizium" sei, so konnte dies natürlich an den erworbenen Rechten dieser Seelsorgestelle nichts mindern, da diese Ansicht mit der Geschichte in krassem Widerspruch steht, und selbst die Bedenklichkeit des hochw. bisch. Ordinariates, fragliche Seelsorgestelle werde in älteren Akten „ein Hospitalbenefizium" genannt, konnte nicht als erheblich befunden werden, weil diese Bezeichnung kein Condradictorium von „Hospitalvikarie" oder „Hospitalpfarrei" bildet.

VI. Die einst vom Protestantismus zeitweis okkupiert gewesenen katholischen Seelsorgstellen.

Als sich zur Zeit der Reformation unter dem Schutze protestantischer Barone, Grafen und Herren, lutherische oder kalvinische Prädikanten in katholische Gegenden eindrängten und von Filialkirchen Besitz nahmen, maßten sich dieselben sofort überall den Titel „Pfarrei" an, nicht selten wurden die Gemeinden von den Vogteiherrn auch genötigt, ihnen Pfarrhäuser zu bauen. In manchen Diözesen, wie z. B. der Würzburger, war jedoch solche Anmaßung nur von kurzer Dauer, da eingreifende Fürstbischöfe, wie z. B. Fürstbischof Julius Echter (1573—1617), alsbald den Katholizismus wieder herstellten. — Trotzdem verblieb aber doch beim Volke gewöhnlich die nun einmal eingedrungene Sprachweise, den Kaplan „Pfarrer" zu nennen, und die Behauptung aufzustellen, daß sie einst eine Pfarrei gewesen.

Ein solches kam namentlich in dem, jetzt großherzoglich

badischen, Orte Borthal a. M. vor, das jetzt Pfarrei ist, vorher aber eine Filiale von Freudenberg a/M. war. Als daher diese Filialkirche im Jahre 1767 durch den Würzburger Fürstbischof Adam Friedrich, nach vorausgegangener Dotation von Seite eines gewissen Erhard Joseph Frankenberger aus Würzburg zur Pfarrei erhoben wurde, so wurde in dem Stiftungsbrief von 19. Nov. 1767 ausdrücklich erwähnt, daß die ehemalige Pfarrei Borthal nunmehr wiederhergestellt werde[1]).

VII. Die Kuratien ohne Parochialität.

Obgleich die alten „Pfarrkuratien", d. i. Kuratien an Pfarrkirchen (ecclesiae paroeciales) heutzutage meistens zum Range wirklicher Pfarreien erhoben wurden, als Beispiel mögen die Pfarreien Mainaschaff und Homburg a/M. dienen, die vor mehreren Jahrzehnten in dem Würzburger Schematismus noch als „Pfarrkuratie" bezeichnet waren, jetzt aber „Pfarreien" heißen, so gibt es doch wirklich auch jetzt noch selbstständige Seelsorgstellen ohne Parochialität, dergleichen z. B. im Würzburger Schematismus v. J. 1877 S. 15. 34. 39. 41. 81 und 96 verzeichnet stehen, Kuratien an Irrenanstalten und Schloßkirchen. Sie sind als angehende, aber nicht ausgebildete und ausgestiftete Pfarreien zu betrachten, welchen zu ihrer Vollkommenheit und Würde, um als „Pfarrei" zu gelten, irgend ein Requisit, Pfarrhaus oder hinreichende Dotation, noch abgeht. In Bayern ist den Pfarrkuraten gestattet, gleich den Pfarrern ein Amtssiegel zu führen[2]).

1) Borthaler St. Nikolausbüchlein. Freiburg i. B. G. 1880 Herder, S. 15.

2) Kurfürstliche V. v. 19. Nov. 1803 Döllinger V. S. S.

Außerdem sind hierüber die allerhöchsten Verordnungen v. 13. Juli 1811, 20. Nov. 1826, 27. Aug. 1808, 11. März 1809, 9. März 1838, 1. Feb. 1812, 29. Januar 1816, 31. Mai 1821, 22. Juli 1821, 3. August 1821, 6. Dez. 1822, 23. Ap. 1826, 22. Sept. 1829, 7. Mai 1834, zu vergleichen. Döllinger V. V. S. Bd. 8 S. 480—511.

In praktischer Beziehung ist zu bemerken, daß dergleichen Kuratien den wirklichen Pfarreien nicht nur am Rang und Einkommen, sondern auch in Ansehung des Umfanges der seelsorglichen Rechte oft sehr bedeutend nachstehen, und, was die kirchenpolitische Stellung anlangt, dergleichen Kuratien im Königreich Bayern in den Ruralkapiteln zwar aktives Wahlrecht besitzen, jedoch zu der Würde eines Dekanes, Definitor und Prokurator, sowie eines Distrikts- und Landrates, nicht gewählt werden können [1]).

VIII. Erwerb der Parochialität durch Union.

Auch durch Union kann eine Kuratie den Charakter und Titel einer Pfarrei erwerben. Als Beispiel dient die jetzige Pfarrei Fichtelberg bei Bayreuth.

Anfänglich nur eine Kuratie, wurde diese später

Bd. VIII § 432 Allerh. k. V. v. 11. Dezember 1811 Döllinger V. V. S. Bd. VIII § 436. N 1 „Alle katholischen Dekanate und Pfarreien, sowie auch alle selbstständigen Vikariate und Kuratien, welche als stabile Stellen zu beobachten sind, sollen sich in Zukunft zu ihren amtlichen Korrespondenz- und Urkundenausfertigungen gleichförmiger Amtssiegel bedienen".

1) Allerh. k. V. v. 5. April 1826, Döllinger V. V. S. Bd. 8 § 335. N III. 1.

Gesetz, die öffentliche Armenpflege betr. v. 29. April 1869. Art. 40. Abs. 2 (Gesetz. Bl. 1869. S. 1121).

Dasselbe Gesetz Art. 7 mit der Gemeindeordnung Art. 172 Art. 2 lit. d. Art. 6 Gesetz die Wahl der Landtagsabgeordneten v. 4. Juni 1848.

mit der Pfarrei Oberwarmensteinach vereinigt. Und obschon darnach Oberwarmensteinach zu einer Kaplanei degradirt und in eine Expositur verwandelt wurde, verblieb doch bei der Seelsorge Fichtelberg der Titel und das Amt einer „Pfarrei“.

Reposituraken der Pfarrei Fichtelberg.

IX. Begriff der Pfarrei.

Nach dieser Untersuchung bliebe nun noch übrig, den Begriff von Pfarrei aufzustellen. Dies stößt zwar deshalb auf einige Schwierigkeiten, weil der erst im Laufe der Zeit aufgekommene Name Parochia nicht dem Wesen dieses Begriffes, sondern nur einer Eigenschaft desselben mit Rücksicht auf die Ausdehnung auf einen Bezirk von Nachbarfamilien, entnommen ist. Indessen können wir erklären, daß unter Pfarrei (Parochia) heutigentages eine örtlich genau umgrenzte Abteilung der bischöflichen Diözese begriffen werde, mit welcher die unter bischöflicher und landesherrlicher Genehmigung zum selbstständigen Amte ausgebildete und ausgestiftete Seelsorge verbunden ist.

3.

Lateinische Hymnen, Antiphonen u. s. w. aus der ehemaligen Kollegiatkirche, bezw. dem früheren Benediktinerkloster zu Ellwangen.

Ein Beitrag zur Hymnologie und zur Geschichte der genannten Kirche.

Von Prof. Dr. Vogelmann.

Die Quelle, aus welcher für nachstehende Veröffentlichung geschöpft wurde, ist ein sauber auf Papier geschriebener Sammelband in Quart, dessen Benützung durch die Freundlichkeit des Herrn Malers Stubenvoll in Ellwangen ermöglicht wurde. Der erste Teil enthält ein Proprium der Ellwanger Kollegiatkirche auf 123 Blättern ohne Jahreszahl; — der zweite eine Abschrift der Chorordnung des zweiten Fürstpropstes von Ellwangen Adalbert I. von Rechberg (1461—1502) auf neun Blättern (die Schlußformel samt Datum ist weggelassen). Der 3. Teil besteht aus Abschriften von vier Urkunden, die Stiftung von Chorvikarien zu E. betreffend, und zwar aus den Jahren 1511, 1501, 1508 und 1501. Alle drei Teile sind von einer und derselben Hand geschrieben;

sonach kann der Schluß des Manuskriptes nicht früher als am Anfange des 16. Jahrhunderts zustande gekommen sein. Nach den Schriftzügen zu schließen ist es auch nicht jünger, und die Abschriften der 2. und 3. Abteilung dürften ungefähr gleichzeitig mit den Originalen gemacht sein.

Was den 1. Teil betrifft, der allein hier in Betracht kommt, so ist, ungeachtet in der Handschrift die Bezeichnungen fol. 53 in nostro Collegio, fol. 60 huius Collegii und fol. 90 In nostra ecclesia Collegiata Elwangen vorkommen, doch nicht zu bezweifeln, daß einiges vom Inhalte dieses Proprium noch aus der Zeit vor 1460 stammt, in welchem Jahr das Benediktinerkloster in ein weltliches Kollegiatstift umgewandelt wurde.

Von dem Titel der Handschrift ist leider die obere rechte Ecke, beiläufig ein Viertel des ganzen Blattes, ausgerissen [1]). Vom Kopf sind noch die Worte übrig: Sequunt . . . . . . In Elw . . . . . Corpo . . . . . . In aula: Dann folgt auf der nämlichen Seite ein Verzeichnis der Feste, beziehungsweise der Heiligen, deren Offizien in dieses Manuskript aufgenommen sind. Wir geben es hier, indem wir für die beiden ersten Feste das Abgerissene aus dem nachfolgenden Text ergänzen:

1) Das 8. Blatt hatte ein ähnliches Schicksal. Nur ein wertloses Stückchen ist davon übrig.

Daß der Ausdruck Proprium auf dem fehlenden Stücke des Titelblattes gestanden sei, ist nicht wahrscheinlich. Hier ist er aus folgenden Gründen gewählt: Die Handschrift enthält hauptsächlich die Feier der 17 Kirchenpatronen oder Stiftsheiligen von Ellwangen, von welchen Reliquien daselbst aufbewahrt werden. Diese sind: Gemini (genauer Tergemini) Speusippus, Eleusippus und Meleusippus am 17. Januar [2]), an welchem Tage

---

1) Im Texte heißt die Ueberschrift: In festo Decem milium martirum.

2) Die Tage, auf welche die einzelnen Feste fielen, sind in unserer Hs. nicht bezeichnet. Wir geben sie nach dem gedruckten Ellwanger Proprium vom J. 1631 und, soweit sie darin eingetragen sind, nach dem alten Ellwanger Kalendarium, welches Dr. J. A. Giefel nebst Nekrologium in den „Ellwanger und Neresheimer Geschichtsquellen“ als Beigabe zu den Württemberg. Vierteljahrsheften für Landesgeschichte Jahrg. XI (Stuttgart, Kohlhammer 1889) herausgegeben hat. S. auch K. A. Busl, Die Stiftskirche und die Stiftsheiligen Ellwangens. Ravensburg 1864. S. 77 ff.

Uebrigens kennt das Kalendarium die obigen Heiligen beim 17. Januar noch nicht, sondern hat daselbst nur »Antonii monachi,« während ein aus der Augsburger Domkirche stammender Kodex des 11. oder 12. Jahrhunderts bereits enthält »Speosippi et aliorum« (Hoynck, Gesch. d. kirchl. Liturgie des Bistums Augsburg S. 235—239). Dagegen sind zum 23. Mai eingetragen »Sanctorum Sulpicii et Seruiliani martyrum« (Gedächtnistag

auch ihre socii Neon, Turbon, Leonilla und Junilla kommemoriert wurden; Domitilla, Eufrosyna und Theodora am 7. Mai; Quartus und Quintus am 10. Mai; Martyrer Bonifazius am 14. Mai; Sulpizius und Servilianus am 23. Mai; der Hauptpatron Vitus am 15. Juni und Benignus am 1. November.

Wenn ums Jahr 1500 noch ein Proprium geschrieben wurde, so kann dies nicht befremden. Zwar enthalten die vom päpstlichen Bevollmächtigten, dem Kardinalbischof Peter von Augsburg, am 2. April 1460 für das Stift erlassenen Statuten unter anderem die Vorschrift: Volumus quod Decanus et Capitulum mox breviarium novum Ecclesie nostre *augustensis* conscribi faciant. Allein abgesehen davon, daß ungefähr dreißig Abschriften, die das Stift benötigte, sich nicht so rasch fertigen ließen, wie auch daraus hervorgeht, daß 41 Jahre später der Kardinallegat Raimund dieselbe Forderung wiederholt [1]),

ihrer Translation, Busl im Deutschen Volksblatt 1889. No. 56, während sie in den Acta Sanctorum 2, 745 beim April, als dem Tag ihres Martyriums stehen, und im genannten Augsburger Kalendarium beim Oktober, und zwar dem 3., als Translationstag, an welchem Reliquien nach Augsburg gelangten, wie Hoynck 272 vermutet). Beim 15. Juni sind »Uiti, Modesti et Crescentie«, beim 1. November »Festivitas omnium sanctorum. Cesarii, Benigni martyrum« als Hauptfeste mit roter Tinte von erster Hand eingetragen; hinwiederum schwarz zum 14. Mai »Rome Bonifacii martyris« von späterer Hand, und von noch späterer beim 10. Mai »Quarti et Quinti martyrum« und wohl erst im 14. Jahrhundert beigefügt zum 7. Mai »Domitille, Eufrosine, Theodore martyrum«.

1) Es darf auffallen, daß die Forderung, das Augsburger Brevier abzuschreiben im J. 1501 wiederholt wird, da doch nachweislich vom J. 1479 (beziehungsweise 1481) bis 1495 davon sechs verschiedene Ausgaben bereits im Druck erschienen waren (Hoynck a. a. O. 340 fg.).

versteht es sich von selbst, daß das Stift neben dem Augsburger Brevier ein Proprium behalten durfte, wie ja nach Einführung des römischen Breviers wiederum ein neues Proprium gestattet wurde, nämlich das im J. 1607 vorbereitete und 1631 gedruckte. Wir sagen: ein neues. Denn dieses ist nicht etwa nur eine Neubearbeitung des älteren, sondern eine fast durchaus neue Schöpfung.

Die Registratur der Ellwanger Stadtpfarrei besitzt zwei schöne Pergamenthandschriften eines Liber ceremoniarum Ecclesiae Elvangensis, die eine geschrieben von Wolfgang Herman im J. 1556 (s. das. fol. 89), die andere von Karl Frickhinger im J. 1574, beide nach dem von Vitus Goldsteiner im J. 1536 verfaßten Original, das verloren zu sein scheint. In der älteren Hs. (A) fol. 54, in der jüngeren (B) fol. 65 sq. liest man: »Festum Sancti Henrici Imperatoris *nostro* breviario non est insertum, sed proxima die post Alexii colitur, et de eo per omnia agitur, ut in Breviariis *Augustensibus* habetur, hoc unico excepto, quod in Primis Vesperis accipiuntur psalmi: Omnia Laudate. So viel ist also gewiß, daß im J. 1536 Exemplare des Augsburger Breviers in Ellwangen im Gebrauche waren. — In betreff des Lib. cerem. Eccl. Elv. vergl. Beschreibung des O.-A. Ellwangen 467 Anm. 1, wo indessen nur an die jüngere Hs. zu denken ist, weil die ältere (etwas vollständigere) erst vor kurzem sich wieder gefunden hat.

Aus der Handschrift des Proprium ist hier nur das ausgezogen, was in gebundener Rede geschrieben ist. Es sind aber mehrere, verhältnismäßig viele, Offizien

mit Ausnahme der Orationen und Lektionen, ganz in Versen abgefaßt. Auch Mone's Sammlung enthält Proben solcher Offizien (s. Bd. 1 Vorrede S. 12 und weiterhin die Gesänge unter n. 201. 326. 412. 1042. 1178. 1183 [1]).

Außer der Hymnensammlung von F. J. Mone (M.) sind verglichen die von H. A. Daniel (D.), F. W. Roth (R.), G. Morel und G. M. Dreves Bd. 3 und 4. Bei Daniel geben die Zahlen für die Verweisungen Band und Seite an, bei den übrigen die Nummer des Liedes. Gesänge, die in einer dieser Sammlungen bereits gedruckt stehen, sind im Folgenden nur ausnahmsweise vollständig wiederholt, in der Regel aber nur die Lesarten der Ellw. Hs. aufgeführt.

Als diese Arbeit beinahe abgeschlossen war, gelangte ich durch befreundete Hand unerwartet zur Einsicht in das bereits berührte, kürzlich erschienene, bedeutsame Werk: „Geschichte der kirchlichen Liturgie des Bistums Augsburg. Mit Beilagen: Monumenta liturgiae Augustanae von F. A. Höynck, Pfarrer in Kleinerdlingen

1) Als eine späte Nachwirkung dieser außerordentlichen Vorliebe, frommen Empfindungen in gebundener Rede Ausdruck zu verleihen, darf es vielleicht gelten, daß noch im J. 1777 ein Büchlein mit dem Titel erschien: Devotio rhythmica, privato usui concinnata, nunc aliorum quoque commodis in lucem data ab illustrissimo et reverendissimo D. Joanne Baptista L. B. de Hornstein principalis ecclesiae Elvacensis Canonico Cap. — Formis Elvacensibus Wagnerianis (260 Seiten in Sedez). Diese, dem damaligen Fürstpropst v. Ellwangen und Bischof von Regensburg Anton Ignaz, Grafen Fugger v. Kirchberg und Weißenhorn, gewidmeten Gedichte zeugen nicht nur von innigem Gefühl, sondern auch von nicht gewöhnlicher Formgewandtheit.

(Augsburg 1889)", — was dann weiterhin dazu führte, daß die Güte des Herrn Verfassers mir von dem, im J. 1584 auf Anordnung des Bischofs Marquard gedruckten, Augsburger Brevier die beiden Bände der Pars aestivalis, das Diurnale und das Nokturnale, zur Verfügung stellte [1]). Da bisher die Hymnensammler der Augsburger Diözese so viel als keine Aufmerksamkeit geschenkt haben, so ließ sich erwarten, daß sich manches Neue darin finde. Ebenso war zu hoffen, daß bei dem engen Zusammenhang zwischen Ellwangen und Augsburg Gemeinsames vorhanden sein werde. Dies hat sich auch bestätigt. Die Gesänge des Offiziums De praesentatione b. M. V. im Ellwanger Manuskript und im Augsburger Brevier stimmen beinahe ganz, die des Offiziums des hl. Vitus zum größten Teil überein, nie aber die Lektionen. In diesen unterscheidet sich die Handschrift, wie sie eben auch ungefähr hundert Jahre älter ist, überall dadurch, daß sie noch die ältere Manier beibehalten hat, nämlich nicht eine abgerundete Uebersicht über das Leben der Heiligen, sondern nur Bruchstücke aus alten Berichten zu geben. Vgl. Höynck 85 und 292 fg.

Daß das Offizium De Praesentatione b. M. V. nicht aus den Ellwanger Klosterzeiten stammt, ist schon darum sicher, weil die Feier dieses Festes erst im J. 1464, also nach der Umwandlung des Klosters in ein weltliches Kollegiatstift, in Deutschland Eingang fand [2]). Ob nun aber die gemeinsamen Lieder ihren Weg von Ellwangen nach Augsburg genommen haben oder umgekehrt, müssen

1) In den Citaten ist immer dieser Sommerteil gemeint. Nur an einer Stelle, welche Hr. Höynck gefälligst verglichen hat, ist die Pars hiemalis ausdrücklich als solche bezeichnet.

2) S. Kirchenlexikon „Feste" und Höynck 280.

wir der Untersuchung anderer überlassen. Ebenso wenig kann hier auf diese Frage eingegangen werden in Bezug auf den hl. Vitus. Wir fügen nur an: Wiewohl das gedruckte Ellw. Proprium von 1631 im Offizium dieses Heiligen die Stelle enthält: unde S. Viti solemne patrocinium erectum, sanctusque adolescens inter Germanos certior factus, maiore cultu coeptus est honorari, — und wiewohl die Verehrung auch anderer Ellwanger Kirchenpatronen in Augsburg Aufnahme erfuhr; so dürfte doch Höynck's Vorsicht Beifall verdienen, mit der er S. 252 Anm. 351 (vergl. S. 238 fg. und 271 fg.) es nicht für nötig hält, auch den hl. Vitus gerade von Ellwangen herzuleiten, „da er überall verehrt wurde [1])".

Haben wir bereits die Frage berührt, — in welcher Zeit die Lieder entstanden seien — eine Frage, auf die wir nachher noch einmal zurückkommen müssen, — so läßt sich auch fragen, wie lange das alte Proprium noch in Uebung geblieben sei. Ist es schon an sich wahrscheinlich, daß dieses bis zur Einführung des neuen am Anfang des 17. Jahrhunderts der Fall war, so wird diese Wahrscheinlichkeit wesentlich erhöht durch die Gewißheit, daß sich wenigstens für einen Teil der Gesänge aus dem bereits erwähnten Liber cerem. Eccl. Elv. bestimmt nachweisen läßt, daß sie noch in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts in Anwendung kamen. In der Hs. A dieses Liber cer. fol. 51, in B fol. 62 heißt es nämlich beim Feste des hl. Vitus u. a.: In primis vesperis

1) So z. B. auch in Passau nach einem Kirchenkalender des 13. Jahrhunderts. S. Historisch-polit. Blätter 1889. Bd. 103. H. 8. S. 619 f.

post Benedicamus itur processionaliter ad pavimentum [1]) cum antiph. O crux gloriosa, cum ℣. et oratione de S. Cruce. In suffragiis pro pace omnia cantando. Man vergleiche damit unten n. 36. Nach der Rückkehr in den Chor ℟. Isti sunt sancti. Weiterhin bei der Prozession nach der Sext, zum Teil außerhalb der Kirche, werden die Responsorien: Correptus a genitore (s. n. 33) und Vitus Lucanus (n. 41) gesungen. Hier besteht jedoch die Abweichung, daß im Proprium das erstere Responsorium schon in der ersten Vesper vorkommt. Nach der Rückkehr in die Kirche beginnt im Schiff einer der Provisoren die Antiph. Gaudens ecclesiae (n. 51), im Proprium als Ewangelicalis Antiph. bezeichnet, weil Benedictus Dominus Deus Israel darauf folgt (s. unten Anm. 1 zu n. 3), und bei der Rückkehr in den Chor ertönt das Responsorium: Ex parentibus ethnicis (n. 39). — Bei der Prozession zum Altar des hl. Emeram (Lib. Cer. A fol. 59, B fol. 72) kommt nicht nur der Hymnus Hic est verus (n. 96) vor, und bei der Prozession zum Altar des hl. Hieronymus (Lib. cer. A fol. 60, B fol. 73) der Hymnus Laude laudet (n. 97), sondern auch dieselben Responsorien, Antiphonen und Orationen wie im alten Proprium.

Die meisten der Gesänge, welche im Nachfolgenden dem Ellwanger handschriftlichen Proprium entnommen sind, dürften bisher unbekannt sein. Sollte sich auch in den Sammlungen, die ich nicht vergleichen konnte, das eine oder andere Stück finden: immerhin werden es

1) D. i. in das Schiff der Kirche, und zwar zum Kreuzaltar, vrgl. Höynck 179. 190. 192. 193. 197.

wenige sein; denn, wie bereits bemerkt, in keiner derselben ist die ehemalige Diözese Augsburg berücksichtigt, und noch weniger ist dies bei der hiesigen Kirche zum hl. Vitus der Fall.

Das ist es nun, warum diese Veröffentlichung als ein Beitrag nicht bloß zur Hymnologie, sondern auch zur Geschichte der hiesigen Stiftskirche und zum Teil des vorher bestandenen Benediktinerklosters gelten möchte. Im Mittelalter hatte ja jedes Kloster und jedes Stift sein eigenes Brevier. Mone hat in der Vorrede zum zweiten Band seiner Sammlung darauf hingewiesen, „daß die Heiligenlieder für die örtliche und landschaftliche Kirchengeschichte, beachtenswert sind und für geschichtliche Hilfsmittel gelten..... Hiedurch gewinnt auch die Litterärgeschichte, denn in einer Reihe von Liedern auf einen Kirchenpatron wird man die Stufe der Bildung und die Beschaffenheit der geistlichen Dichtkunst des Ortes kennen".

Daß nun aber die Entstehung wenigstens eines Teiles von dem, was unserem Proprium im strengen Sinne des Wortes e i g e n ist, in die Zeit des Bestandes des Benediktinerklosters fällt, läßt sich schon daraus erkennen, daß in unserer Hs. das Offizium des hl. Benediktus noch ungemein reichlich bedacht ist und sehr vieles enthält, was man anderwärts vergeblich sucht. Auch wird niemand glauben, daß nach der Befreiung von der Regel jenes Heiligen ein Mitglied der weltlichen Kollegiatkirche seine Begeisterung für diesen Ordensstifter in der Schöpfung so zahlreicher Dichtungen ausgeströmt hätte. Obschon nun feststeht, daß das Fest des hl. Benediktus auch später noch durch eine eigene Feier ausgezeichnet wurde (s. Lib. cer. A fol. 23 und B fol. 20), ja noch heutiges

Tags durch ein gesungenes Amt begangen wird; so ist doch hervorzuheben, daß bereits im Lib. cer. (A fol. 77 und 78) das Fest dieses Heiligen nicht unter denjenigen aufgezählt ist, bei welchen der Organist Dienst hatte, und daß das Proprium v. 1631 über ihn schweigt. Es liegt in der Natur der Sache, daß diese Feier infolge der sonstigen Veränderungen im Laufe der Zeit eine Abschwächung erlitt.

Der Beachtung dürfte auch wert sein, daß in dem bereits genannten ältesten Kalendarium, dessen früheste Einträge aus der ersten Hälfte des 12. Jahrhunderts herrühren, nicht nur das bekanntlich spät eingeführte Fest De praesentatione Mariae V., sondern auch das Fest De armis Christi fehlt und das de S. Achatio oder Decem milium martyrum erst durch späteren Eintrag erwähnt ist. Da nun aber diese Feste, auf welche es übrigens auch an anderen Orten viele Lieder gab, in unserer Hs. durch zahlreiche eigene Dichtungen hervorragen, so darf man den Schluß ziehen, daß diese poetischen Erzeugnisse erst späteren Ursprungs sind. Ja, wir müssen für alle diese Gesänge bis ins 14. und 15. Jahrhundert heraufgehen, sofern sie durchaus versifizierten Offizien angehören. Denn erst gegen Ende des Mittelalters kam diese Form in Uebung, wurde dann aber sehr beliebt [1]). Auf Proben, welche Mone geliefert hat, ist bereits oben hingewiesen, Höynck aber zählt im Augsb. Brevier „etwa 15 Offizien, welche in den Invitatorien, Antiphonen und Responsorien mehr oder weniger gereimt sind [2])“.

Für die Geschichte des hiesigen Klosters dürfte aber

1) Mone I Vorrede 42 und Höynck 87 fg. und 91.

2) „Alle zusammen sind gleichsam eine kurze gereimte Lebensgeschichte der Heiligen“. Höynck 87.

ein, wenn auch ganz kleiner, Teil der nachstehenden Lieder noch aus einem anderen Grunde einigen Wert haben. Zwar sind reichliche Nachrichten über die Rechte und Vorrechte, über Besitz, Einnahmen, Schulden, auch über das Verhalten einzelner Konventualen, kurz über das äußere Leben — wenn wir so sagen dürfen — der Abtei aufbewahrt. Dagegen von dem kirchlichen, religiösen und litterarischen Streben und Schaffen hat uns die Ungunst der Zeiten nur dürftige Reste übrig gelassen. Was die Beschreibung des Oberamts Ellwangen 491 fg. und das Freiburger Kirchenlexikon (2. Aufl.) unter dem Artikel „Hermenrich" aufzuführen vermögen, erscheint sehr wenig für einen Zeitraum von sieben Jahrhunderten. Unter diesen Umständen muß jeder Lichtstrahl willkommen sein, der aus, obschon kärglichen, Ueberbleibseln einer späteren Zeit auf das geistige und geistliche Leben des Klosters zurückfällt. Das Gleiche gilt im Grunde auch für die erste Zeit des Kollegiatstiftes (s. O.-A.-Beschreib. 493).

Bei dem rein historischen Standpunkt, auf den sich diese Arbeit stellt, kommt der ästhetische Wert der einzelnen Dichtungen nicht in Betracht. Mag auch dies und jenes keinen besonderen Geschmack verraten, überhaupt zum Minderwertigen zählen, es bleibt immerhin ein Beweis von religiösem und beschaulichen Sinn, der sich gern und lange versenkt in Heilswahrheiten oder in fromme Sagen, bei ihnen mit Liebe verweilt und sie in immer neue Formen kleidet. Es verdient Bewunderung, wie z. B. zur Erhöhung der Feier des hl. Benedikt, der Leidenswerkzeuge des Erlösers, des Blutzeugen Achatius und seiner Genossen, der Opferung Mariens,

welche in einer Menge von Liedern auch anderwärts besungen wurden, Variationen in beinahe unerschöpflicher Fülle geschaffen wurden. Und selbst diejenigen Erzeugnisse, deren Form nach unserem Geschmack eine gewisse Unbeholfenheit an sich trägt oder in's Spielende hinüberschweift, oder die sich zu einer uns ermüdenden Ausführlichkeit ausbreiten, lassen bei alle dem noch eine gewisse Formgewandtheit, auf jeden Fall aber die hingebende Bemühung des Dichters um einen, über die vergängliche Welt erhabenen, Gegenstand erkennen.

Hinsichtlich der metrischen Form müssen wir es der Raumersparnis halber bei einigen wenigen Bemerkungen bewenden lassen, und haben dabei stets nur diejenigen Nummern im Auge, die nach unserer Vermutung im hiesigen Kloster entstanden sind. Es lassen sich zwei Hauptarten unterscheiden. Der größere Teil der Gesänge bewegt sich in Akzentversen, meistens in der Weise, wie im Italienischen und zum Teil im Deutschen, nämlich so, daß wenigstens auf die meisten Stellen, wo das Metrum eine Hebung, einen Iktus verlangt, ein Wortakzent fällt, insbesondere gegen Ende des Verses, während am Anfange größere Freiheit herrscht. In manchen Versen ist jedoch dieses Zusammentreffen von Vers- und Wortakzent dermaßen vernachlässigt, daß man eigentlich nur mehr Silbenzählung darin wahrnehmen kann, und daß man deshalb wie im Französischen bei solchen Versen manchmal erst dann ins Klare kommt, ob sie mit iambischer oder mit trochäischer Bewegung zu lesen sind, wenn man einen ganzen Vers oder vielleicht sogar mehrere durchgelesen hat. Diese sind es, die uns am meisten das Gefühl des Herben, um nicht zu sagen des Holperi-

gen, erwecken. — Die andere Art der Verse zeigt quantitierende daktylische Hexameter, und beachtet in der Regel die antike Prosodie; Ausnahmen sollen an ihrem Orte angemerkt werden. Diese Hexameter sind sogenannte leoninische mit Binnenreim, welche ja im Mittelalter außerordentlich beliebt waren.

Es ist noch übrig, von der Anordnung und von der Behandlung der folgenden Lieder ein Wort zu sagen. Die erstere schließt sich ganz an die Hs. an und hiemit auch an die Aufeinanderfolge im Kalendarium. Bei dem geringen Umfange wird dadurch die Uebersichtlichkeit nicht erschwert. Um jedoch allenfallsiges Nachschlagen zu erleichtern, wird am Schlusse ein alphabetisches Verzeichnis wenigstens der Hymnen und Antiphonen angehängt. — Der Text der Hs. ist unverändert reproduziert, und erst in den Anmerkungen sind Konjekturen angebracht. Die ganze Behandlung ist eine sprachlich-kritische und geht auf den Inhalt nur so weit ein, als die Feststellung des Textes dazu zwingt. Selbstverständlich soll mit den Konjekturen dem Besseren nicht vorgegriffen werden. Wenn aber der große abschließende, von mehreren Seiten erhoffte, Thesaurus hymnologicus wirklich zustande kommen soll, so wird auch der Dienst der „Kärner" nicht ohne weiteres zu verschmähen sein. Roth sagt im Vorwort zu seiner Sammlung: „Man belächelt vielleicht diese Bemühungen, die alten Texte zu reinigen; dieselben verdienen aber alle Beachtung, jedenfalls gleiche wie die mit so viel kritischem Aufwand und zahllosen Textvergleichungen berichtigten alten Klassiker, zudem die Lieder als christliche Erzeugnisse und Denkmäler der poetischen Kirchensprache viel näher liegen".

Auch die äußere Gestalt der Hs. ist im Drucke unverändert gelassen mit folgenden Ausnahmen:

1. Der Anfang der Verse wurde in gewohnter Weise kenntlich gemacht, während in der Hs. der Anfang nur der Strophen durch die Schrift ausgezeichnet, und alles Nichtstrophische fortlaufend wie Prosa geschrieben ist. Auf die Unterscheidung von Langzeilen und Kurzzeilen — wir haben in der Regel die letzteren gewählt — legen wir keinen Wert, weil sie auf den Vortrag ohne Einfluß bleibt.

2. Die Orthographie der Hs. wurde beibehalten (auch e für ae und oe) ausgenommen: Eigennamen und Deus bekamen große Anfangsbuchstaben, der Vokal u und der Konsonant v wurden unterschieden, die Hs. setzt y bald für y, bald für i, bald für ii, im letzten Fall ist ii gedruckt.

3. Während die Hs. gar keine Interpunktion kennt, nicht einmal am Ende eines Liedes, einer Lektion oder Oration, haben wir solche, übrigens sparsam, beigefügt.

[Fol. 1] **I. In nativitate Sanctorum Geminorum Speosippi, Eleosippi et Meleosippi.**

1. Ad vesperas Ymnus.

Sanctorum meritis inclita gaudia. Die Hs. stimmt genau zu D. I 203, ausgenommen daß sie in der letzten Strophe trina statt summa bietet, worüber D.'s Anmerkung 204 nachzusehen. Vrgl. D. IV 139 u. R. 267.

[Fol. 21] **II. De Sancto Benedicto in Choro Elvacensi sic agitur.**

Das alte Ellw. Kalendarium und das Kalend. des

Liber ceremoniarum Elv. haben beim 21. März: Benedicti abbatis, beim 11. Juli Translatio sancti Benedicti abbatis. Vrgl. „Ein [Passauer] Kirchenkalender des 13. Jahrhunderts“ in den Historisch-politischen Blättern. 1889. Bd. 103. H. 8. S. 617 ff.

[Fol. 22] 2. Ymnus Christe fili Jhesu summe.

Die Hs. zeigt von dem Text bei M. 838 (vrgl. D. IV 184) folgende Abweichungen: 1 summe. — 4 nostram. — 5 qui (für quo). — 10 sempiterne (st. sempiterni). — confessor Benedicte. — 12 steht vor peccatis unpassend ein *p* als Abkürzung für pro, wozu wohl das folgende *p*picius Anlaß gab. — 15 trinus.

3. Ewangelicalis Antiphona [1]).

Magna semper et preclara
Deum decent preconia,

---

1) Folgende Notiz wie andere freundliche Beihilfe verdankt Verf. dieser Abhandlung Herrn Repetent Merkle in Tübingen: »Antiphona in Evangelio ist so viel als Antiph. ad Magnificat oder ad Benedictus Dominus Deus Israel, s. M. Gerbert, De cantu et musica sacra. 1774. T. I. L. 2. P. 1. c. 3. p. 330 sq.« oder auch zum Canticum Simeonis »Nunc dimittis« (Höynck 406). — Bei M. 201 findet sich zweimal Evangelii antiph., und 326 und 1178 je zweimal in Evangelio antiph. Daß Ewangelicalis antiphona, wovon uns noch zwölf weitere gereimte Beispiele begegnen werden (die vielen reimlosen in unserer Hs. sind hier weggelassen) ebenfalls stets zu einem der beiden erstgenannten cantica gehört, läßt sich zwar aus unserem handschriftlichen Proprium nicht erweisen, weil in diesem weder das Magnificat noch das Benedictus D. D. I. irgend einmal erwähnt sind, dafür aber aus vielen Stellen des Augsburger Breviers, und aus dem Liber ceremoniarum Elv., wo jedesmal auf eine Evang. antiph. eines der bezeichneten Cantica folgt. Und in vielen Fällen dieser Art stimmt unser Proprium mit dem Lib. cer.

cuius igne spernens mundum
fulges in turba celicum [1]).
O confessor Benedicte,
vota servorum suscipe.

[Fol. 23] 4. Invitatorium.

Ut Christo celebri iubilemus laude, venite,
qui dedit eterne Benedicto gaudia vite.

5. In primo nocturno.

Ann. Benedictus tam nomine
quam graciarum munere
e Nursia progenitus
claris fulsit parentibus. *Ps.* Beatus vir.

Ann. Hic ergo Rome traditus
disciplinis scolaribus
nil scire duxit postmodum
nisi crucis misterium. *Ps.* Quare fremuerunt.

Ann. Mundum suis cum floribus
scienter sprevit nescius
Jhesuque ferens stigmata
spelunce petit abdita. *Ps.* Dñe quid multiplicati.

überein. Wir müssen uns hier auf ein Beispiel beschränken. In der älteren Hs. des Zeremonienbuches heißt es fol. 52, in der jüngeren fol. 62 extr.: Unus provisorum incipit Ann.: Gaudens ecclesia, sequitur psalmus Benedictus dñs deus Israel. Man vrgl. nun unten n. 51, welche Ewang. antiph. selbst stark an das Canticum Zachariae anklingt, wie die unter n. 35 an das Magnificat.

1) Das zweite c ist zwar zweifellos in der Hs., kann aber für t verschrieben sein, wofern nicht celicum für caelicorum gesetzt ist.

6. **Responsorium.**

Florem mundi periturum
despexit tamquam aridum,
Ut floreat in eternum
Benedictus ante Deum.
℣ Pennas sumens ut columbe
recessit gaudens requie. Ut flor.

[Fol. 24] 7. **Responsorium.**

Agnosce, Dei famule,
surrexit Christus hac die.
Assunt quas misit epule,
cuius amorem percipe.
℣ Hec dies quam fecit Deus,
in qua iubet exultemus. Assunt.

8. **Responsorium.**

Electo grex mortiferum
patri ferebat poculum,
Sed vir Dei signo vite
vas rupit tamquam lapide.
[Fol.25] ℣ Intenderunt arcum suum,
ut perderent innoxium. Sed vir Dei.

9. **In secundo nocturno.**

Ann. Sanctum Romanus habitum
dans illi fert subsidium,
sed magister invidie
sevit in illum lapide. *Ps.* Cum invocarem.

Ann. In specu sub quo habitat
Dei miles se cruciat,

sed rex mundi cui militat
hunc sacerdote visitat. *Ps.* Verba mea.

Ann. Athleta Dei gravibus
penis ardens exterius
hostis in mente iacula
igne restrinxit ignea. *Ps.* Dñe dñus noster.

10. Responsorium.

Benedictus quam devotas
Deo solvebat gracias
Ire videns ut columbam
celo sororis animam!

℣ Uterque duxit gaudia
[Fol. 26] soror celo hic in terra. Ire videns.

11. Responsorium.

O Israhelita verus
cor in Deum dilatatus,
Qui infra se angustatam
vidit omnem creaturam,

℣ Celo quoque ferri sanctam
germani [1]) cernens animam. Qui infra.

[Fol. 27] 12. Responsorium.

Alme pater, qui prescius
tui sacrati transitus
hunc prenotasti fratribus,
Tuere nostros exitus,

℣ Per te ducem clarissimum
ut transeamus ad Deum. Tuere.

1) germanae wäre wohl das Richtige.

13. In tercio nocturno.

Ann. Iam lacius innotuit,
quasi lampas emicuit,
fit Benedictus celebris
frequentatus a populis. *Ps.* Dñe quis.

Ann. Eius ergo sub tramite
multi dum certant virtute,
locis florent duodenis,
fulget ipse miraculis. *Ps.* Dñe in virtute.

Ann. Hic non impar Heliseo
ciet ferrum de profundo,
sensus et corda perspicit,
presens absentes arguit. *Ps.* Domini est terra.

[Fol. 28] 14. Responsorium.

Grandi pater fiducia
morte stetit preciosa,
Qui elevatis manibus
celos scandit in precibus.
℣ Fecit, Christe, quod iussisti
te secutus spe premii. Qui.

15. Responsorium.

Ecce iam cari noscite,
quam claro scandit tramite
Benedictus ad sidera,
Qui hic reliquit omnia.
℣ Accepit ergo centuplum
et vitam imperpetuum. Qui.

[Fol. 29] 16. Responsorium.

Gloria, Christe, tuo tibi personet in Benedicto,
Quem faciens tecum sanctis regnantibus equum
iam, quibus equasti, gaudentibus associasti.
℣ Nos eius norma rege, serva, terge, reforma. Quem.

[Fol. 29'] 17. Ad laudes. Anne.

Armis precinctus vere fidei Benedictus
ydola dum stravit, sedem tibi Christe paravit.
Huic iubilate, quo pater iste par fit Helie.
par quoque Moysi, dum lapis illi flumina fundit, corvus obaudit
5 *Quemquam* non ledit l' lesit, post te dominator adhesit,
utque David doluit, hostis ut occubuit.
Laus puerilis hunc benedicit, qui puerorum per Benedictum
corpora vite trinus et unus trina reformat,
Tympana leta chori mens consona concitet ori
10 ac dominum laudet, quo servus in ethere gaudet.

Das Metrum zeigt im allgemeinen leoninische Hexameter. Aber v. 4 ist ein Oktameter, in v. 5 dagegen scheint der Schreiber durch l' (= vel) dem Leser die Wahl gelassen zu haben zwischen ledit und lesit. Streicht man ledit, so ist der Reim gewahrt und der Hexameter auch sonst richtig. Vers 6 enthält einen Pentameter mit kurzer Arsis vor der Cäsur, was auch in den Hexametern unserer Hs. nicht selten vorkommt, jedenfalls aber um ein Gutes häufiger als bei den klassischen Dichtern. In v. 2 ist ydola als Daktylus gebraucht, wie unten n. 23

v. 7 peripsima (περίψημα, 1 Kor. 4, 13, wo das griechische Wort auch in der Vulgata beibehalten ist) mit kurzer vorletzter Silbe und i für Eta, alles nach neugriechischer Aussprache, in welcher bekanntlich der Akzent das Uebergewicht über die Quantität erlangt hat. Hostis in v. 6 wohl im Sinne von Held, weil der hl. Benedikt stehend seine Seele aushauchte, woraus sich auch der Inhalt von n. 14 erklären dürfte. Endlich sei angemerkt, daß in der Hs. in v. 10 hinter dem in (am Ende einer Zeile) fälschlich ein Absetzungszeichen steht.

Der Umstand, daß in der Hs. das erste Wort in den ungeraden Versen durch größere Schrift hervorgehoben ist, läßt mit Bestimmtheit zweizeilige Strophen erkennen.

18. **Ewangelicalis Antiphona.**

Benedictus es domine.
qui Benedicti anime
dum celi confers gaudia,
glorificas terris menbra,
dum et specu quo latuit
per te virtus emicuit.

[Fol. 30] 19. **Ad primas. Anna.**

Maurus verbo currens patris
petri fertur vestigiis
super liquens elementum
mersumque trahit placidum.

20. **Ad terciam. Anna.**

Favent cuncta Benedicto,
vas sponte manat oleo,

fugit vita, spernit terra
eius privatum gracia.

21. Ad sextam. Anna.

O quanta plenus gracia,
qui respectu rumpit vincla,
sedens curvat imperia,
benedictus per secula.

22. Ad nonam. Anna.

Benedictum propheticis
[Fol. 31] condecantamus canticis,
qui tam fulsit prophecia
quam et doctrine gracia.

23. In secundis Vesperis. Antiph.

Preclarum late tibi, vir sine fine beate,
nomen non ficte fidei manet, o Benedicte. *Ps.* Dixit dñus.
Membra specu claudis, quo factus es hostia laudis,
carnem districte dum frenas, o Benedicte.
Instar tu Christi paciens ad cuncta fuisti,
pacis et indicte cultor pius, o Benedicte.
Hic probris actus tumidisque peripsima [1]) factus,
iam noys [2]), invicte, palmam geris, o Benedicte.

Zweizeilige Strophen mit leoninischen Hexametern, wie n. 17, in den geraden Versen immer mit Reim auf Benedicte, eine Spielerei mit dem Namen des Heiligen, die übrigens nahe lag und darum sich auch anderwärts findet, z. B. bei Conradus Gemnicensis, s. Dreves III

1) S. oben zu n. 17 v. 2 ydola. —
2) y ist in der Hs. bald als y bald für ii gesetzt, wovon hier keines paßt. Etwa novus zu lesen?

S. 81, n. 51; vrgl. ebendas. IV. n. 182 und n. 192, auch oben n. 18.

24. Ewangelicalis Antiph.

O celestis norma vite,
doctor et dux Benedicte,
cuius cum Christo spiritus
exultat in celestibus,
gregem pastor alme serva,
sancta prece corrobora,
via celos clarescente
fac te duce penetrare.

[Fol. 35] **III. Festum de Armis Christi Salvatoris nostri Sollenniter celebratur Sexta feria post Octavas pasche.** (Proprium von 1631: Festum Armorum de passione Domini. Duplex proxima feria sexta post Dominicam in Albis non impedita.)

Ad vesperas.

25. Responsorium.

Surge, virgo ecclesia,
sponso redde munia,
cui clavi gravia
imprimunt vestigia,
per qd' [1]) ruit iehennalis Zizara,
Nam clavum Iahel malleo
eius fixit in tympora.

---

1) Hs. ohne Zweifel quod; aber Proprium Rottenburgense 1872 (Lancea et Clavi. In II nocturno) p. 91 quae. Dieses hat ferner richtig gehennalis Sisara (Lib. Jud. 4, 17 fgg.) und fixit in ejus tempora. —

℣ Dulces clavi, pungite
corda nostra [1]), nectite
Christo, sed disiungite
a pravorum capite. Nam clavum.

26. Ymnus.

Pange lingua gloriose lancee preconium. D. I 316 In festo s. Lanceae. Lesarten: 5 infinitis st. insignitis (wie R. 93). — 9 tuti Dei (st. tanto D.) munere. Die Doxologie, welche bei D. fehlt, stimmt in der Hs. mit R., nur daß jene eterna, dieser immensa bietet. — Die zweite Strophe dieses Hymnus, der mit dem im Propr. Rott. 88 nur wenig Aehnlichkeit hat, steht daselbst in der zweiten Nokturn S. 92 als Responsorium nebst Versikel mit der Lesart infinitis.

[Fol. 36] 27. Ewangelicalis *Ann*.

Gaude pia plebs iustorum.

Hs. wie die des Karlsruher Archivs aus dem 14. Jahrh. bei M. 132, nur daß v. 4 die erstere clinodia, die letztere clenodia hat. — Propr. Rott. 88. »Ad Magnificat Anna. Gaude .... nam clenodia ... vulneribus. Der Schluß ist gekürzt: Clavos, Lanceam et Crucem, ut sequaris Christum Ducem, Alleluja statt

clavos, lanceam et crucem,
hec sacra magnalia;
ergo Christum vite ducem
excole per omnia, alleluia.

---

1) Mit nostra schließt Prop. Rott. den Versikel.

Suffragium de Resurrectione.

Surrexit dominus de sepulchro,
qui pro nobis pependit in ligno, alleluia.

[Fol. 37] 28. Ad Completorium. Ymnus.

Eterna Cristi munera
nos sacient perhenniter.

D. I. 302 In Festo Lanceae et clavorum nach dem um's Jahr 1510 gedruckten Meisner Brevier. Lesarten: 7 nostra laudet st. laudat. 11 Dei roris st. Da roris. 14 laus et graciarum, D. ohne et. 16 D. defensio. Das Versmaß verlangt jedoch, wie in der Ellw. Hs. steht:

armorum veneracio
sit nostra *defensacio* Amen.

29. Invitatorium.

Celestis regis lanceam, venite, adoremus
Et pro clavis ipsius Christo iubilemus. Alleluia.
Ps. Venite.

30. In nocturno.

Ann. Principes et populi
convenerunt temere,
gentiles increduli
Christum crucifigere. Alleluia. *Ps.* Quare fremuerunt.

[Fol. 38] *Ann.* Jhesus, nostra spes suavis
matris ab uberibus,
est pro nobis fossus clavis
palmis atque pedibus, alleluia. *Ps.* Deus deus meus respice.

Propr. Rott. 92 als Respons. am Ende der 2. Nokturn. Daselbst sind matris und est ausgelassen, vor palmis aber in hinzugefügt. In der Hs. ist das Versmaß gewahrt.

Ann. Exaltatus in crucis ligno
dum Christus occubuit
lanceatus, a maligno
hoste nos eripuit. alleluia. *Ps.*
Domine Deus salutis mee.

Propr. Rott. 89 in der 1. Nokturn: Exaltatur crucis lignum; dum etc. Hier fehlt der Reim zu maligno; die Hs. dagegen hat im 1. Vers eine Silbe zu viel. Hieß es ursprünglich nicht Exaltatus crucis ligno?

[Fol. 40] 31. Ad laudes. Antiphone.

Hasta regis glorie
Christum cruentavit.

M. 133 In Festo lanceae et clavorum. ad laudes. In d. Hs. fehlen v. 10 die Worte: cum clavis et lancea. Dagegen fügt sie nicht nur bei jeder Strophe Alleluia hinzu, sondern auch eine vierte und fünfte Strophe:

Tres clavos cum lancea
sole clariores
Michael tunc afferret
contra peccatores. Alleluia.

Sempiterna gaudia
Christus tunc donavit,
cum clavis et lancea
mortem superavit. Alleluia.

Daß diese beiden Strophen erst nachträglich hinzugedichtet wurden, ist nicht nur darum wahrscheinlich, weil

sie in der Karlsruher Hs. aus dem 14. Jahrh. fehlen, sondern auch weil die dritte Strophe

Alme Deus Deus meus
semper sis protector meus
pro tua clemencia —

als ursprüngliche Schlußstrophe, einen anderen metrischen Bau hat, so daß man die drei ursprünglichen Strophen zusammen als eine einzige dreiteilige Strophe ansehen kann, bestehend aus 2 vierzeiligen Stollen und einem dreizeiligen Abgesang. Aehnlichen Bau zeigt die Antiphone oben n. 27, nur daß dort jeder Stollen drei Zeilen, der Abgesang deren vier aufweist. Vrgl. M. zu dieser Antiphone (n. 132).

Afferret sollte natürlich afferet geschrieben sein.

Das Propr. Rottenb. S. 94 hat v. 1 regem statt regis. Daselbst haben auch die Str. 3 und 4 anderen Inhalt und sind überdies nicht metrisch: eine weitere Bestätigung des oben Gesagten.

[Fol. 43] **De Sanctis infra Pascha.**

32. Ymnus.

Vita sanctorum decus angelorum

D. I 238. Hs. v. 14 supra (st. super) wie R. 259 und Augsb. Diurn. pars hiemalis 384. — v. 23 fehlt omni hinter unus. Das Versehen ist wohl dadurch entstanden, daß der Schreiber, obschon die Verse der Strophen nie abgeteilt sind, in seinem Buche hier zufällig in eine neue Zeile übergehen mußte.

Dieser selbe Hymnus war in der Ellwanger Kirche zum hl. Vitus auch im Brauche an folgenden Festen:

[Fol. 47] **IV. De Sanctis Patronis Demitilla Eofrosina et Theodora.**

[Fol. 50] **V. De Sanctis Patronis Quarto et Quinto.**

[Fol. 53] **VI. De Sancto Bonifacio martire et Patrono quiescente in nostro Collegio.**

[Fol. 56] **VII. In festo Sanctorum Patronorum Sulpicii et Serviliani.**

Bei dem ersten, dritten und vierten dieser Feste auch ad secundas vesperas.

[Fol. 60.] **VIII. De Sancto Vito Patrono huius Collegii.**

Ad vesperas.

[Fol 60.] 33. Responsorium.

Correptus a genitore
Vitus pro religione
Prudentem fidem intonat,
gratis quam accipiebat.

℣ Infancie quippe linguam
sapiencia fecit disertam. Prudentem.

Sapiencia dreisilbig zu lesen.

34. Ymnus.

Martirum virtus simul et corona,
Christe, qui parvis quoque magna prestas,
pro tuo mortem pueros subire
nomine donans,

5 Hunc diem nobis, petimus, secunda
martiris Viti nitidum tropheo,
qui puer fuso meruit cruore,
vincere mundum.

Jam patrem blandum comitem, minacem
10 Cesarem penis nimium furentem
terruit signis, racione fregit,
famine pressit.

Carcerem scenum tenebris, flagella,
bestias, ignem, manicas, cathastam
15 parvus accepit, tolleravit infans,
pusio sprevit.

Nunc chorus iunctus sacer angelorum
centupli fructus revehit coronam
atque collaudans ubicunque pergis
20 te comitatur.

Sit tibi, fili, patris alma virtus,
sit tuo tecum pariter parenti
cum coeterno deitate flatu
gloria perpes. Amen.

M. 1206 nach einer Münchener Hs. des 13. Jahrh. — Augsb. Diurn. p. 87.

Wir können es uns nicht versagen, diesem Hymnus wie auch anderen Teilen des Offiziums des hl. Vitus eine besondere Aufmerksamkeit zu widmen. Dieser Heilige war, wenn nicht schon früher, so doch urkundlich nachweisbar bereits vom Jahre 1147 an der Hauptpatron der Kirche. Darum wurde er auch in dem Offizium, welches unsere Hs. enthält, durch eine sehr umfangsreiche Feier ausgezeichnet. Dazu kommt, daß die im übrigen nicht immer so sorgfältige Hs. gerade hier einen beinahe fehlerlosen Text bietet und neben der von Mone benützten bisher die einzige bekannte zu sein scheint, auch unter

den von uns verglichenen Sammlungen nur die von Mone dieses Lied enthält und das Augsb. Diurnale [1]). Darum haben wir nicht nur den Text der E. Hs. vollständig abdrucken lassen, sondern wollen auch dessen Vorzüge nachweisen.

3 hat die Münch. Hs. morte. — 4 hat Augsb. Brev. donas, gegen welches donans den Vorzug verdient. — 5 bietet Münch. Hs. fecundam, wofür M. secundum setzt. Aber die E. Hs. enthält das Richtige: secunda, beglücke, segne uns, wir bitten, diesen Tag. Petimus ist, allerdings nicht nach klassischem Sprachgebrauche, wie sonst häufig quaeso und quaesumus, absolut im Satz eingeschoben. — 7 hat d. M. Hs. qui perfuso und M. macht daraus qui suo fuso. Aber unser qui puer fuso, was auch Augsb. Diurn. hat, ist augenfällig das Richtige. — 9 M.: Nam patrem placidum comitemque minantem. Nam (auch im Augsb. Br.) verdient den Vorzug vor

1) Das Augsb. Diurnale p. 87 fgg. und Nokturnale fol. 84 fg. enthält nicht nur vorstehenden Hymnus, sondern auch viele Antiphonen, Responsorien u. s. w. in gebundener Rede, darunter aber mit der E. Hs. übereinstimmend nur noch ein Invitatorium (s. unten n. 37) und ein Responsorium (s. unten n. 41). Ueberhaupt sind wir anderwärts nur auf fünf weitere Lieder zu Ehren dieses Heiligen gestoßen: bei Morel n. 564 (Hs. zu St. Gallen) und n. 565 (Hs. zu Rheinau); bei Dreves IV n. 484 (nach zwei Prager und einer Olmützer Hs.), n. 485 (nach Hss. zu Klosterneuburg, Sekau und Graz). Für eine Sequenz in einem Missale von 1489 verweist Höynck a. a. O. S. 65 auf Kehrein Nr. 741. Beachtenswert dürfte sein, daß Ellwangen keinen der in Prag üblichen Gesänge hatte, während doch auf dem Hradschin der berühmte St. Veits-Dom steht. Dies könnte in der Vermutung bestärken, daß in diesem Offizium alles Metrische in Ellwangen geschaffen worden ist.

unserem Jam. Dagegen paßt placidum nicht in's Metrum, wohl aber blandum, und bei comitemque mußte M. das falsche que seiner Hs. erst tilgen; minacem endlich ist vielleicht poetischer als minantem (blandum und minacem auch im Augsb. Br.). — 13. Die M. Hs. bietet carcerem tenuit tenebras, wofür M. setzt carcerem tetrum tenuit. Die Ellw. Hs. hat tenebris an derselben Stelle, wo die Münchener tenebras, was allein schon eine Umstellung dieses Wortes als sehr gewagt erscheinen läßt. Ferner stört das Verbum tenuit die Konzinnität, während das dreigliedrige Asyndeton parvus accepit, toleravit infans, pusio sprevit (zugleich in chiastischer Stellung) den Satz geschmackvoll abschließt. Das ungeschickte tenuit läßt sich aber beseitigen. Daß der Dichter das ungebräuchliche Simplex scenum (E. Hs.) kühn für das Kompositum sich erlaubt hätte, ist nicht zu glauben, da es sehr zweifelhaft ist, ob ein solches Simplex je existiert hat, und wenn je einmal, ob es die Bedeutung von obscenum hatte oder auch nur haben konnte. Daher liegt der Gedanke nahe, daß in der Hs. die Vorsilbe ob ausgelassen ist; denn carcerem obscenum geht ja vollkommen in's Versmaß. Der Ablativ tenebris neben obscenum bedarf keiner Erklärung. Das Augsb. Brev. bietet Cacerem seuum: tenebras. Die Frage ist nun, ob seuum (saevum) leichter in scenum übergehen konnte als das letztere in jenes. Es scheint, ein Abschreiber oder der Redakteur des Augsb. Breviers habe scenum vor sich gehabt, und weil er nichts damit anzufangen wußte, in seuum umgewandelt. Eine weitere Frage ist, ob tenebras verdiene dem carcerem beigeordnet zu werden, ob es nicht logischer und geschmackvoller sei, es im Ablativ

neben obscenum dem carcerem als Eigenschaft unterzuordnen. — 15 statt tolleravit sollte natürlich toleravit geschrieben sein. — 18 Münch. Hs.: centuplum fructu revehit coronam, woraus M. macht centuplum fructum revehit coronâ. Es ist aber klar, daß die E. Hs. keiner Aenderung bedarf, zumal da das Augsb. Br. mit ihr übereinstimmt. — 22 Münch. Hs. sit tecum pater pariter perenni. M. setzt in den Text: sit pater tecum und bemerkt: „perenni ist undeutlich oder fehlerhaft". Uns scheint die E. Hs. in Uebereinstimmung mit dem Augsb. Br. ganz das Richtige zu enthalten. — 23 cum coeterno deitate flatu haben beide Hss. M. schreibt dafür cum coeterna deitate flatus, wie es allerdings heißen könnte. Allein notwendig finden wir die Konjektur nicht, weil die übereinstimmende Lesart beider Hss. sich erklären läßt: „mit dem der Gottheit nach gleichewigen Geiste". Augsb. Br. cum coeterna deitate flatu. Hier wäre flatu als Apposition zu coeterna deitate aufzufassen. Wir möchten jedoch an der handschriftlichen Lesart festhalten. Sonach braucht man, von dem öfters vorkommenden (s. unten n. 67, 4) orthographischen Fehler tolleravit abgesehen, in der E. Hs. nur nam für iam und obscenum für scenum zu setzen, und alles ist in Ordnung.

[Fol. 61.] 35. Ewangelicalis Ann.

Magnificemus dominum,
[1]) salvatorem nostrum,
qui respicit se timentes,
potens exaltat humiles,

1) Vor salvatorem ist wahrscheinlich sanctum ausgefallen.

qui etiam sanctum Vitum
puerum suscepit suum
faciens cum parvo magna.
sit laus illi in secula.

36. Ad processionem in pavimentum.

Antiphone.

O crux gloriosa,
O crux adoranda,
O lignum preciosum
et admirabile signum,
per quod et dyabolus
est victus, et mundus
Christi sanguine redemptus. Alleluia.

℣ Adoramus te Christe etc.

Augsb. Diurnale unter: Suffragia maiora p. 53 De S. Cruce.

37. Invitatorium.

[Fol. 62] Psallenti, Vite, Da clero gaudia vite.

38. In primo nocturno.

Ann. Hic felix vere cepit [1]) fructificare
arbor ut inserta, prope sunt ubi sana fluenta. *Ps.* Beatus vir.

Ann. Adversus tantum fremuit vis terrea sanctum,
gracia cui Jhesu: meus, inquit, filius es tu. *Ps.* Quare fremuerunt.

Ann. Ipsum quaque prece Deus audit mirificatque,

1) Hier fehlt ein halber Versfuß, etwa mox.

hostia iusticie dum fiat pauset et in spe. *Ps.* Cum invocarem. ℣ Exultent iusti.

39. Responsorium.

Ex parentibus ethnicis
veluti rosa de spinis
tenebrosis temporibus
Vitus ortus est Lucanus.

℣ Ab evo quidem vas [1]) eiectus
in Christum ex utero proiectus. Vitus ortus.

[Fol. 63] 40. Responsorium.

Factus Christo vas electum
ductus [2]) nactus es [3]) angelum,
Maturis pollet moribus,
ieiuniis et precibus,

℣ Ingressus sine macula
et operatur iustitia [4]) Maturis.

---

1) vas ist mit roter Tinte durchstrichen und nichts anderes darüber gesetzt. Der rote Strich scheint aber durch einen Zufall entstanden und vas hier richtig zu sein. Vergl. den 1. Vers des nächstfolgenden Responsoriums.

2) ducem ist zu vermuten. Die Nachbarschaft von factus und noch mehr das folgende nactus dürfte den Fehler veranlaßt haben. Ductus ließe sich nur als Genetivus erklären.

3) muß wohl est heißen, s. nachher pollet.

4) iustitia hat über dem a wahrscheinlich durch ein Versehen einen gebogenen Strich, der sonst in der Hs. als Abkürzung eines m dient. Der Ablativ, der durch den Reim gefordert wird, dürfte das Richtige sein, obschon operari mittellateinisch auch als Verbum transit. gebraucht wird, z. B. Augsb. Nokt. fol. 84 Lectio I und fol. 85 Lectio V. multas virtutes operabatur.

41. Responsorium.

Vitus Lucanus genere
fidem Christi dilatavit,
quem pater clausit carcere,
Quare Deus hunc cecavit.

℣ Conspicit ille viros secum specie fore miros. Quare.

Genau so Augsb. Nokturnale nach der 3. Lektion fol. 85.

42. In 2° nocturno.

Ann. In domino fisus transmigrat in ardua Vitus,
qui locus est sedis [1]) et vultum cernere regis. *Ps.*
[Fol. 64] Verba mea.

Ann. Nomen habens mirum levat hinc super ethera Vitum
sicque per infantem dignam fecit sibi laudem.
Ps. Dñe dominus noster.

Von anderer Hand *Ps.* Dñe quis h . . . tabit.

Ann. Hic domini montem scandit se [2]) sociando quietem,
unde locabit eum, quo non moveatur in evum.

℣ Justi autem in perpetuum etc.

[Fol. 64] 43. Responsorium.

Trusus carceris in umbram
[3]) meruit divinam,
quam videns cecus fit Hylas;

1) Ohne Zweifel Acc. pl.

2) Dieses se ist zwar in der Hs. ganz deutlich geschrieben, aber wohl aus dem folgenden s in sociando entstanden. Es ist sinnlos und widerstrebt zugleich dem Metrum, ist also unecht.

3) Vor meruit ist zweifellos lucem ausgefallen.

Sanat illum Vitus infans.

℣ Versus est dolor in caput eius
et iniquitas in verticem illius. Sanat.

[Fol. 65] 44. Responsorium Quintum.

Post hec curam per divinam
terram vectus in aliam
Cum nutritoribus suis
multis claret miraculis.

℣ Mirabilis Deus in sanctis suis. Cum.

45. Responsorium.

Valeriani presidis
post vexatus nequiciis
Manum eius restituit,
semper frequens que languit.

℣ Non victus a malo,
sed vincens in bono malum. Manum.

46. In 3° nocturno.

Ann. Astitit hic mane domini vineta potare,
[Fol. 66] a patre mente bona datur hinc sibi iusta corona. *Ps.* Conserva.

Ann. Innocuus [1]) manibus mundo quoque pectore mundus
te rex virtutum petiit per prelia motum. *Ps.* Domini est terra.

Ann. Nec metus hostilis nec concio facta malignis
conturbat iustum, letari nec vetat istum. *Ps.* Beati quorum remisse. ℣ Justorum.

1) Zu vermuten innocuis (oder innocuum).

47. Responsorium 7m.

Proponebatur bestie [1])
Vitus martir cum sociis,
sed leo mitis trepidat,
Mens humana quos laniat.

℣ Obduraverunt os leonis,
extinxerunt impetum ignis. Mens.

[Fol. 67] 48. Responsorium octavum.

Globus [2]) datus ignium
rorem sensit angelicum,
Qui mox insultans Cesari
canit ymnum Christo regi.

℣ Igne me examinasti et non est inventa in me iniquitas.

Qui mox.

(Schluß folgt.)

1) Der Reim verlangt bestiis, was ohne Zweifel das Ursprüngliche war. Zwar wird nur von einem Löwen berichtet, dem der Heilige vorgeworfen wurde; allein der Plur. ist sogar poetischer, wie es auch oben n. 34, 14 bestias heißt und in einem anderen Lied auf den hl. Vitus (bei Dreves IV n. 485 Str. 4): Non rugitus hunc leonum Nec catasta terruit.

2) Verschrieben st. globis. Den Gebrauch dieses Wortes betreffend vrgl. Verg. Georg. 1, 473 flammarumque globos. Auch hieß es vielleicht ursprünglich globisque.

II.

Rezensionen.

1.

1. **Anonymus Adversus aleatores** (Gegen das Hazardspiel) und die Briefe an Cyprian, Lucian, Celerinus und an den Karthaginiensischen Klerus (Cypr. epist. 8, 21 — 24). Kritisch verbessert, erläutert und ins Deutsche übersetzt von Dr. **A. Miodonski.** Mit einem Vorwort von E. Wölfflin. Erlangen-Leipzig, Deichert 1889. 128 S. 8.
2. **Libellum De aleatoribus** inter Cypriani scripta conservatum edidit et commentario critico exegetico historico instruxit **A. Hilgenfeld.** Freiburg i. B. Mohr 1889. 87 S. 8.
3. **Dialogue between a Christian and a Jew** entitled *Ἀντιβολὴ Παπίσκου καὶ Φίλωνος Ἰουδαίων πρὸς μόναχόν τινα.* The Greek Text edited with Introduction and Notes, together with a Discussion of Christian Polemics against the Jews by **A. C. Mc Giffert.** New York, Christian Literature Company 1889. 94 S. 8. Preis: 1 Doll. 50 P.
4. **Inventio sanctae crucis.** Actorum Cyriaci pars I lat. et graece. Ymnus antiquus de sancta cruce. Testi-

monia inventae sanctae crucis. Conlegit et digessit **A. Holder.** Lipsiae, Teubner 1889. XII. 56 S. 8. Preis: M. 2. 80.

5. A Select Library of the **Nicene and Post-Nicene Fathers** of the Christian Church. Edited by **Ph. Schaff,** DD., LL. D. in Connection with a number of Patristic Scholars of Europe and Amerika. Vol. IX. Saint Chrysostome. New York., Christian Literature Company 1889. VI, 514 S. gr. 8.

1. Die 1889 S. 517 in Aussicht gestellte neue Ausgabe der Schrift De aleatoribus oder Adv. aleatores, wie sie richtiger zu benennen sein dürfte, ist die oben in erste Linie gestellte. Ihr Text unterscheidet sich von den Ausgaben von Hartel und Harnack hauptsächlich dadurch, daß sie nicht die Handschrift D (Paris. 13047), sondern die Handschriftengruppe MQT (Monacensis 208, Trecensis 581, Reginensis 118) in den Vordergrund stellt. Der größere Wert dieser Handschriften wurde bereits durch Wölfflin erkannt, welcher die neue Ausgabe mit einem Vorwort schmückte, und er dürfte sicher stehen. Ihre Vortrefflichkeit beruht namentlich darin, daß sie vulgäre Formen und Konstruktionen am treuesten bewahrten, und das vulgäre Element ist bekanntlich ein Hauptmerkmal unserer Schrift. Die Textesverbesserungen sind hier nicht aufzuführen. Ich verweise auf die Ausgabe selbst. Nur einige die litterarhistorische Frage betreffenden Punkte seien kurz hervorgehoben. Durch die neue Textesrezension erhält die von mir von Anfang an vertretene Anschauung, die Schrift sei eine Homilie und nicht, wie Harnack will, ein homiletischer Traktat, eine Bestätigung. Die Anrede tritt jetzt an zwei neuen Stellen zu tage, 5, 1 und 9, 1, indem hier fideles statt fidelium zu lesen ist. Der Charakter

der Schrift ist demgemäß jetzt noch weniger zweifelhaft als früher. Und was das Verhältnis des Autors zu Cyprian anlangt, so weist M. S. 26—33 eine so häufige Benützung und Nachahmung des Bischofs von Karthago nach, daß auch die Frage, ob er früher oder später als dieser gelebt habe, als erledigt gelten darf. Von der Autorschaft Viktors, wie Harnack sie annahm, kann keine Rede sein, und die Rezensenten Harnacks, die dessen Beweisführung vorschnell für gesichert erklärten und deren S. 52 aufgeführte Schar inzwischen durch P. Böhringer in der Deutschen Litteraturzeitung 1889 Nro. 34 vermehrt wurde, werden nunmehr ihre Stimme wieder zurücknehmen müssen. Es bleibt allenfalls nur der römische Ursprung der Schrift im allgemeinen übrig, und dieser wird von M. in der That angenommen. Das Hauptargument für die Ansicht liegt unstreitig in den Anfangsworten der Homilie, in denen der Autor apostolatus ducatum et vicariam Domini sedem et originem authentici apostolatus super quem Christus fundavit ecclesiam für sich in Anspruch nimmt. M. verweist S. 36 ferner darauf, daß die römische Kirche im 3. Jahrhundert ihr Augenmerk vorwiegend auf praktische Fragen richtete, und auf die fundi et villae, welche c. 11 erwähnt und als deren Besitzer die Christen bezeichnet werden, was nur in einer reicheren Gemeinde habe der Fall sein können. Er setzt diese beiden Momente sogar voran und stellt dann von ihnen aus die Beziehung der angeführten Worte auf einen Papst sicher. Als Autor vermutet er wegen der afrikanischen Spracheigentümlichkeiten den Papst Melchiades oder Miltiades, der im Papstbuch als natione Afer bezeichnet wird. Doch will er auf letzteres keinen Nach-

druck legen, sondern stellt die Entscheidung den Theologen anheim. Indessen ist auch in ersterer Beziehung sein Beweis nicht zwingend. Die von ihm in den Vordergrund gestellten Argumente ergeben nach ihm selbst — und er schlägt ihre Bedeutung offenbar zu hoch an — nur eine hohe Wahrscheinlichkeit, also noch keine Sicherheit. Sie schließen also einen anderen Ursprung noch nicht aus, und M. bringt seinen Beweis nur durch einen Sprung zum Abschluß, indem er die hohe Wahrscheinlichkeit sofort in eine Gewißheit umsetzt. Statt so zu verfahren, wäre vielmehr zu zeigen gewesen, daß die fraglichen Worte eben nur im Munde eines römischen Bischofs recht begreiflich seien, und dann hätte sich eine Verstärkung des Beweises ergeben. Auch hier werden also die Theologen noch ein Wort zu sprechen haben. — Die Briefe, welche im Anhang abgedruckt sind, erscheinen gleich der Homilie auf grund einer neuen und sorgfältigen Rezension.

2. Die zweite Ausgabe erschien gleichzeitig mit der ersten, und sie ruht auf derselben Grundlage wie diese. Quae ratio, bemerkt H. über das Verfahren von Hartel und Harnack S. 8, displicuit Eduardo Woelfflin Monacensi, illi codici (D) ceteros praeferendos esse certis argumentis demonstranti. Profecto codices MQ ubique fere conspirantes praeferendi sunt, neque contemnendus est codex T, qui vulgatum sermonem omnium maxime conservavit, in codice D iam saepius mutatum. Im einzelnen gestaltete sich jedoch der Text etwas verschieden. Ich verweise bezüglich dieser Differenzen ebenfalls auf die Ausgabe selbst und gehe wiederum nur auf den litterarhistorischen Standpunkt des Hg. etwas näher ein. Auch H. entscheidet sich für den homiletischen Charakter, für den nachcypri-

anischen Ursprung und für die Abfassung der Schrift in Rom. Als Verfasser aber betrachtet er, da er mehrere novatianische Spuren in der Homilie zu finden meint, nicht einen katholischen, sondern einen novatianischen römischen Bischof, näherhin den Bischof Acesius um 325 oder seinen Vorgänger. Die Gründe, die er für diese Ansicht S. 75 vorführt, sind indessen wenig überzeugend. Von Acesius ist jedenfalls nach der S. 38 f. verwerteten Bischofsliste abzusehen; denn diese bezieht sich nicht auf Rom, sondern auf Konstantinopel. Ich werde später auf die Frage zurückkommen. Einstweilen seien die beiden Ausgaben der Beachtung empfohlen. Nur eine Bemerkung sei noch gestattet. Während in der letzten Zeit einige der anfänglichen Verteidiger der Harnack'schen These bereits sich anschickten abzuwiegeln, ist derselben in der Zeitschr. f. kath. Th. 1890 S. 1—26 ein neuer unbedingter Kämpe erstanden. Von demselben wird nicht bloß der römische Ursprung der Schrift, der ja in der That möglich ist, sondern auch der Charakter der Schrift als Encyklika und ihre Abfassung durch Viktor I behauptet.

3. Die Schrift, die hier veröffentlicht wird, ist nicht etwa, wie man nach dem Titel glauben könnte, die Altercatio Jasonis et Papisci Aristos von Pella. Die Stelle Jasons vertritt hier im Titel Philo. Die Schrift nimmt für sich auch kein so hohes Alter in Anspruch, wie es jener zukommt. Die kürzere Rezension, die in Cod. Marcianus 505 vorliegt, stammt aus dem Ende des 7. oder Anfang des 8. Jahrhunderts; die längere, welche Cod. Paris 1111 bietet, fällt in das 16. Jahrhundert. Für die Originalkomposition setzt der Hg. mit Rücksicht auf das ἀεὶ παρθένος in c. 3 als Anfangstermin das

5. Jahrhundert an; es wird aber auch die Möglichkeit eingeräumt, daß jene Bezeichnung der seligsten Jungfrau ein späteres Einschiebsel sei. Ein beträchtlicher Teil des Inhaltes des Dialogs wurde bereits von Mai (Nova Coll. VII. Migne PG. 89) unter dem Namen Anastasius veröffentlicht. Ob die Schrift (in den überlieferten Rezensionen) mit Grund einem Anastasius zugeschrieben wird, muß indes dahingestellt bleiben. In allen Fällen ist der Autor keiner der älteren und bekannten Träger dieses Namens. Als Verfasser der ursprünglichen Komposition vermutet der Hg. einen Philo, indem er den ursprünglichen Titel auf die erste Hälfte des jetzigen beschränkt. Sicherheit besteht auch darüber nicht, und wiederum bleibt der Autor eine sonst nicht näher bekannte Persönlichkeit. Die Heimat der Schrift ist Aegypten. Die Edition zeugt, wenn sie auch von Versehen nicht frei ist, doch im allgemeinen von großer Sorgfalt. Dem Texte gehen gelehrte Prolegomenen und eine Abhandlung über die Polemik der Christen gegen die Juden voran. Die Arbeit wurde der philosophischen Fakultät in Marburg als Doktordissertation vorgelegt.

4. Diese Schrift bietet in erster Linie die Legende von der Auffindung des hl. Kreuzes, lateinisch nach der ältesten bekannten Handschrift, der Pariser 2769, aus dem 6. oder 7. Jahrhundert, nebst den Varianten der bezüglichen Hss. von St. Gallen, Wolfenbüttel, Karlsruhe-Reichenau und Leyden, griechisch nach der Ausgabe Gretsers; sodann einen wie es scheint im 6. Jahrhundert nach dem griechischen Text verfaßten Hymnus auf das hl. Kreuz aus der Reichenauer Hs. 244; endlich eine Sammlung der einschlägigen Zeugnisse der Alten, von Cyrill von

Jerusalem an bis zur Vita S. Theodori Siseotae († 613).

5. Die zuletzt stehende Schrift mag hier eine Stelle finden als Beweis, welcher Eifer sich in der neuen Welt der patristischen Litteratur zuwendet. Es ist ein Unternehmen, ähnlich der Kemptener Bibliothek der Kirchenväter. Aber an Schönheit der Ausstattung steht das amerikanische Werk weit über dem deutschen. Ob es ihm etwa auch an innerer Güte überlegen ist, ist hier nicht zu untersuchen, da Uebersetzungen von Kirchenvätern naturgemäß auf den Bereich der Sprache sich beschränken, in der sie abgefaßt sind. Daß aber die Publikation mit Sorgfalt und Gründlichkeit gemacht ist, zeigt ein kurzer Einblick in das Werk und dafür bürgt der Name des Gelehrten, der an der Spitze des Unternehmens steht.

Funk.

2.

Katholische **Elementarkatechesen** über die zwölf Artikel des apostolischen Glaubensbekenntnisses von Dr. **Theodor Dreher**, Religionslehrer. Sigmaringen, M. Liehner 1889. VI und 130 S. 8.

Das kleine katechetische Handbuch unter dem oben verzeichneten Titel scheint uns beachtenswert und bedeutend genug zu sein, um in dieser Zeitschrift etwas einläßlicher, als es sonst mit Schulbüchern der Fall sein kann, besprochen zu werden. Der katechetische Unterricht ist für uns, wie wir dies schon früher dargelegt (Q.Sch. 1889 S. 441 ff. „Zum neuen Rottenburger Katechismus"), nicht bloß eine pädagogische, sondern auch eine theologische Angelegenheit; der Katechismus, sowohl der

schriftlich fixierte als der mündliche κατηχισμός, stellt die Theologie im kleinen dar und reflektiert den Stand der jeweiligen theologischen Wissenschaft. Außerdem hebt sich aber das vorliegende Buch durch so besondere Merkmale von der gewöhnlichen Marktwaare ab, daß seine Daseinsberechtigung leicht erkannt und sein eigentümlicher Wert gewürdigt werden kann.

Als ein besonderer Vorzug des Büchleins wird Vielen schon, im Vergleich mit weitläufiger angelegten Werken, wie Rathgeb und Möhler, die Kürze und die gedrängte Form der Darstellung erscheinen. Bei dem sonstigen Bestreben heutiger Tage, in Sachen des Unterrichts den Stoff immer mehr ins Breite zu ziehen, die Stundenzahl zu vermehren und überhaupt die Ansprüche in Hinsicht auf den äußeren Apparat zu steigern, hat die Rückkehr zur Sparsamkeit und zur Einfachheit, welche alles bloße Füllwerk ausscheidet, gewiß auch ihre Berechtigung, sowenig wir im übrigen gut durchdachte und sorgfältig stilisirte Einzelausführungen tadeln möchten.

Was wir aber an den „Elementarkatechesen" — oder richtiger „Elementen für Katechesen an der oberen Klasse der Volksschule" — in noch höherem Grade rühmenswert finden, das ist eine glückliche Gabe pädagogischer Auffassung und Darstellung, die dem Verfasser von Natur eigen ist und die er in langjähriger Lehrthätigkeit in Wort und Schrift glänzend ausgebildet hat. Das „Lehrbuch der katholischen Religion für Obergymnasien" hat ja den Namen Dr. Drehers in weiten Kreisen bekannt und beliebt gemacht. Es ist eine kräftige Eigenart, welche Dr. D. einzusetzen vermag und welche ihn zum populären Schriftsteller geeignet macht. Wir sind oftmals bei der

Lektüre seines neuesten Schriftchens an Alban Stolz erinnert worden; wir finden da wieder jene kindlichen Ausdrücke in stilvoller Veredlung, jene überaschend prompten Vergleiche und Bilder, jene körnigen und zu Gemüt gehenden Applikationen und einen ausgesprochenen Sinn für das Natürliche, ein Verstehen der Volksseele. Aber D. ist nicht bloßer Nachahmer, das würde wenig Eindruck auf uns machen; er steht auf eigenen Füßen.

Für die kritische Beurteilung des Buches, welcher wir uns hier nicht entziehen dürfen, kommen nun aber zwei Gesichtspunkte in Betracht, nemlich einerseits die gesunde theologische Lehre, andererseits die zweckmäßige Einrichtung. Daß der Verf. selbst mit seiner Methode vortrefflich katechesiert, daran zweifeln wir keinen Augenblick; die Frage ist, ob sein Buch geeignet sei, auch anderen, namentlich jüngeren und ungeübten Katecheten zur Unterlage zu dienen. Wir machen diesen Unterschied mit Wohlbedacht, weil wir in der uns vorliegenden schriftlichen Fixierung eben nicht die ganze Katechese des Verf. haben, sondern oft nur Andeutungen, Wegzeichen, Aphorismen; manchmal zwar kommt es auch zu einer Geist und Gemüt ergreifenden Ausführung, z. B. über Fegfeuer und das Harren der armen Seelen auf Erlösung (S. 95—97); anderes aber wird fast ganz der Explikation durch das mündliche Wort überlassen, wo man doch gerade für eine klare Einzelerklärung dankbar wäre; wir denken z. B. an S. 103—105 über die Gaben des hl. Geistes.

Was wir darum im folgenden zu bemerken haben, das sollen nicht Schulkorrekturen sein, womit wir das Konzept des hochverdienten Verf. begleiten, sondern Winke für diejenigen, die sein Buch benützen. Um nemlich

diese „Elemente“ der Katechese recht fruchtbar zu machen, muß man vor allem darauf bedacht sein, im direkten Verkehr mit den Schülern nicht das doktrinäre und autoritative Moment zu einseitig hervortreten zu lassen. Es ist vorerst keine Gefahr vorhanden, wieder in den überwundenen Rationalismus und in die einseitige Sokratik zurückzufallen; man brauchte also mit einer vernünftigen Sokratik nicht zu ängstlich zu sein. Wenn es auch immer wahr bleibt, daß der Katechet nicht bloß vorsprechen, sondern auch vordenken muß, weil dies im Wesen des Unterrichts und noch besonders in der Natur der geoffenbarten Religion liegt, so soll doch das Kind auch nicht bloß nachsprechen, sondern auch nachdenken; die Schüler sollen nicht bloße Automaten sein, die lediglich aufs Wort glauben und auf den Wink fromm sein müssen; die Selbstthätigkeit des Kindes, das Denken und Fragen von seiner Seite muß erlaubt, muß erwünscht sein, muß geweckt werden! Es ist begreiflich und nicht zu ändern, daß bei einer Schulprüfung, in welcher binnen einer halben Stunde eine ganze Schulklasse über Religionskenntnisse geprüft wird, der Fleiß des Katecheten in erster Linie darnach belobt wird, daß die Kinder prompt aus dem Gedächtnisse aufsagen können; eine zweite und u. E. ebenso wichtige Seite des Unterrichts läßt sich hiebei aber nicht kontrollieren und läßt sich überhaupt nicht in Schulnoten ausdrücken, nemlich die persönlich sittliche Aneignung der Religion durch die Schüler. Und unter die sittliche Aneignung rechnen wir schon dieses, daß die Schüler sich innerlich mit dem Gegenstand des Unterrichtes beschäftigen, daß sie z. B. bereit sind, weiteres darüber zu vernehmen, zu lesen, die Eltern zu befragen,

daß sie allenfalls auch nach dem Warum fragen. Wenn nun diesem Denken und Fragen der Schüler immer nur als ultima ratio die Verweisung auf die Allmacht Gottes und auf den Befehl der Kirche begegnet, und wenn ihnen unter diesem Titel gar Darstellungen geboten werden, über welche man in den Quellen der Offenbarung gar keine oder nur geringe Anhaltspunkte und Beweisstellen hat, z. B. über das innerliche Leben der Engelwelt, über die Natur des Purgatoriums; wenn man von Lehren der Kirche redet, wo doch nur Ansichten einzelner Theologen oder fromme Meinungen vorliegen, so ist das Prinzip der Auktorität in der Schule überspannt, und ein Extrem ruft das andere, der blinde Glaube ruft erst recht den Zweifel. Man gebe doch wenigstens den Kindern die richtigen und richtig ausgelegten Schriftbeweise! Man besinne sich aber zuvor, ob die Schriftstellen auch wirklich das enthalten, für was man sie verwendet! Was wird nicht alles in die kirchliche Binde- und Lösegewalt (Matth. 16, 19) gelegt, und wie leicht macht man es sich mit den Beweisen für den Machtbereich der Kirche!

Aber vielleicht ist es verfrüht, wenn man in der „Elementarkatechese“ das eigene Nachdenken der Kinder als Faktor in Rechnung zieht? In der That herrscht in unsern Schulen ein förmliches Prinzip der Depression des kindlichen Geistes. Man übernimmt die Kinder als unmündige und bemüht sich nun auch förmlich, sie in der Unmündigkeit, in der naiven Kindlichkeit zu erhalten; und man übersieht, daß bei vielen Schülern ein für ihre Entwicklung höchst wichtiger und verhängnisvoller Uebergang von der kindlichen Unbefangenheit zu einer verhält-

nismäßigen Reife stattfindet. Dies läßt sich auf die Länge nicht künstlich niederhalten, und die Aufgabe des Lehrers liegt doch auch nicht in dieser Richtung; selbst wenn man in der kindlichen Unschuld das höchste pädagogische Ideal erblickt, so muß der Lehrer doch auf das kritische Alter sein Augenmerk richten und den Unterricht darnach anordnen. Wer weiß nicht, wie zuweilen frühentwickelte Schülerinnen durch verstellte Naivetät Lehrer und Katecheten täuschen und denselben unwillkommene Ueberraschungen bereiten!

Ueberdies möchten wir noch zu erwägen geben, daß die Schüler unsrer Volkschule in 7—8 Schuljahren sieben bis achtmal sozusagen mit Adam und Eva anfangen! Sieht man denn nicht ein, daß mit Schülern der höheren Jahre ein etwas höherer Schwung genommen werden muß, wenn ihnen der Religionsunterricht zuletzt nicht wie eine abgestandene und aufgewärmte Speise vorkommen soll! Wir würden wenigstens glauben, daß es der Mühe wert wäre, etwas Weiteres mit den Kindern zu wagen, sie nicht immer nur wie geistige Wildlinge zu betrachten, die von der Kultur der Welt nicht berührt sind, oder wie Neugeborne, die die Finger an ihren Händchen noch nicht zählen können. Den Einwand, daß diesem höheren Schwunge des Unterrichts nicht alle Kinder folgen können, lassen wir nur teilweise gelten. Für Schulklassen auf der niedrigsten Stufe der Kultur oder der Begabung schreibt Dr. Dreher seien Katechesen nicht; und es gibt leider in jeder Gemeinde schreiende Beispiele davon, daß die ordinäre Praxis, den Katechismus einzutrichtern, ihres Zieles vollständig verfehlt hat. Also neben die Erfahrungen des praktischen Lebens dürfen wir unsre Theorie wohl noch stellen!

Wir sagen also, man müsse das Ziel etwas höher stecken; damit würden wir für den Religionslehrer eben auch größere Freiheit und die Gabe der Unterscheidung der Geister voraussetzen; der Buchstabe des Katechismus müßte stehen bleiben, aber er dürfte nicht sein Alles sein, und der Lehrer müßte die Schüler nach ihren Gaben und Ansprüchen unterscheiden; er müßte mehr erklären, und zwar nicht bloß den Wortlaut des Katechismus deutlich machen, sondern auch den Sinn desselben aufschließen. Es wäre bei dieser Lehrweise immer noch möglich, den schwächeren Kindern die Milch der christlichen Lehre zu reichen, während man den gereifteren stärkere Speise gäbe.

Wir nehmen z. B. die Lehre vom Wunder, die auch unser Verf. behandelt. Die Wunder sind den Kindern zunächst aus der Geschichte des A. und N. Testamentes bekannt; jetzt aber wird doch im Zusammenhang mit der Lehre von der Allmacht Gottes die Frage, ob Gott Wunder wirken und ob wir von Gott Wunder erwarten können, angeregt. In der That greift diese Frage schon in das gewöhnliche Menschenleben herein, weil daran zum Teil die Hoffnung des Christen auf Gebetserhörung hängt. Was nun Dr. D. hierüber sagt, reduciert sich auf drei Punkte, die mehr nur angedeutet, als ausgeführt sind. Das Wunder wird definiert als ein Zeichen, das nur Gott thun kann; die Kraft, Wunder zu wirken, wird aus Gottes Allmacht abgeleitet, und endlich wird der etwaige Versuch, an der Möglichkeit des Wunders zu rütteln, mit den Worten abgewiesen: „Wer sagt, es könne keine Wunder geben, ist ein schwacher Denker“ (S. 13). Man sieht, da muß der praktische

Katechet noch manches zwischen den Zeilen lesen. Wir würden vor allem eine genauere Begriffsbestimmung des Wunders etwa auf analytischem Wege versuchen. Man redet im alltäglichen Leben von Erscheinungen, über die man sich wundert, weil sie wider die Erwartung, wider die gewöhnliche Erfahrung gehen, also verborgene Ursachen haben müssen. Man nennt eine Sache wunderschön, weil ihre Schönheit und Vollkommenheit die Kunst der Menschen zu übersteigen scheint. Ein Arzt oder eine Arznei thut Wunder, wenn der Erfolg wider alles Hoffen günstig ist. Es geschieht aber auch, daß die Thoren sich über Dinge wundern, in welchen der Weise nichts Außergewöhnliches erblickt; der blöde Verstand findet etwas wunderbar, wo entweder bloße Naturkräfte gewaltet oder wo absichtliches Blendwerk gemacht worden ist. Wie unterscheiden sich nun die Wunder der hl. Schrift von solchen Naturvorgängen, die nur dem Unkundigen als Wunder erscheinen? Woran erkennt man die echten von Gott gewirkten Wunderthaten im Unterschied von Sinnestäuschungen und menschlichen Blendwerken? — Zwar wäre es nun vielleicht für die meisten Kinder zu hoch gegriffen, wenn man ausführen wollte, daß das Wunder im spezifischen Sinne des Wortes nicht der Naturordnung, sondern der Gnadenordnung angehört, daß alle von Gott gewirkten eigentlichen Wunder — im Unterschied von dem gesetzmäßigen Walten der göttlichen Kraft in allen Werken der göttlichen Vorsehung — in Beziehung zu der übernatürlichen Offenbarung und zu der übernatürlichen Bestimmung des Menschen stehen, daß das Wunder aller Wunder die Incarnation war, die sich im hl. Altarssakrament fortwährend neu darstellt.

Aber davon wäre doch zu reden, warum die Kirche nicht gestattet, Wundererscheinungen für wahre Wunder auszugeben, ehe sie von der Kirche geprüft sind; es wäre unter Umständen auch vor der Wundersucht derer zu warnen, denen es am Zeichen des Menschensohnes nicht genügt und die deshalb Zeichen und Wunder erwarten (Luk. 11, 29 f.) und die Zeichen am Himmel beobachten (Matth. 16, 1 ff). Aber allerdings aus einer solchen Erörterung des Begriffs des Wunders würde sich bald ergeben, daß die Berufung auf Gottes Allmacht nicht ausreicht, weil zwischen den Wundern der Schöpfung und den Wundern der Erlösung ein Unterschied ist. Läßt sich nun auch die spekulative Seite der Sache den Kindern nicht klar machen, so kann man ihnen doch Merkmale angeben, um zu unterscheiden zwischen wahren und unechten Wundern, zwischen den Schönheiten der Natur und den Werken der Gnade, zwischen den Wundern, die Gott durch seine Heiligen wirkt, und den Blendwerken der Menschen. Hierin würden die Kinder geistige Nahrung finden, und eine solche Katechese wäre gewiß nicht fruchtlos.

Nur um zu zeigen, mit welcher Aufmerksamkeit wir das Büchlein gelesen und wie auch im kleinen die Verschiedenheit theologischer Anschauung sich reflektiert, erwähnen wir noch einige Punkte, die wir geändert wünschen.

Ueber die Ausrüstung der ersten Menschen mit der heiligmachenden Gnade heißt es S. 52, die ersten Menschen seien nicht bloß Menschen, sondern auch gleich „Heilige“ gewesen, und zwar so heilig, als die Heiligen im Himmel oder die man auf den Altären verehrt. In Wirklichkeit ist aber die „Heiligkeit“ der Menschen vor dem Falle, wenn man doch den Ausdruck gebrauchen will, ganz wesent-

lich von der Heiligkeit der Vollendeten verschieden; die letztere ist Frucht eigener sittlicher Arbeit, ist ein erworbener und dazu noch ein unverlierbarer Besitz; dagegen die „Heiligkeit“ der ersten Menschen hat nicht vor einer, wie uns scheint, leichten Versuchung standhalten und nicht vor dem Lügenwerke des Verführers schützen können. Es ist auch nicht richtig, daß den ersten Menschen im Paradiese schon der Himmel gehörte (S. 53); vielmehr mußten sie ihn erst verdienen. Auch ist Adam nicht als „Weiser“ aus der Hand Gottes hervorgegangen (S. 53), dem nie Böses eingefallen (S. 54); daß der Mensch nicht von sich aus sondern erst auf die satanische Einsprechung hin zur Sünde gereizt worden, kann jedenfalls nicht zuversichtlich behauptet werden; denn wenn der viel höherstehende, mit Gaben der Erkenntnis und der Gnade noch reicher ausgestattete Engelgeist doch unweise wurde und sündigte, so dürfen wir uns den ersten Menschen nicht wie einen vollendeten Weisen und Heiligen vorstellen, der etwa nur dadurch zum Falle kam, weil ein überlegener gefallener Geist über ihn mächtig wurde; bei solcher Voraussetzung werden die Unbegreiflichkeiten des Sündenfalls erst recht angehen. Es ist hier gewiß ebenso möglich als notwendig, die sittlichen Momente hervorzuheben, durch welche sich die im sittlichen Kampfe errungene Weisheit und Tugend des Christen von der ursprünglichen Gerechtigkeit unterscheidet.

In der Lehre von den Schutzengeln (S. 48) ist uns aufgefallen, daß die für den wunderbaren Schutz der Engel angeführten Beispiele zur Sache gar nichts beweisen; daß die göttliche Vorsehung zum Schutze der auffällig behüteten Kinder sich der Engel bedient, ist nicht ersichtlich.

Man stellt sich ja sonst auch in den besonderen Schutz der Gottesmutter, des hl. Joseph, des hl. Namenspatrons, der armen Seelen u. s. w.; man glaubt an das kräftige Gebet der Eltern für ihre Kinder, an besondere Segnungen und Früchte der Frömmigkeit; nun gut, es schließt eines das andere nicht aus; aber wer will sagen, welche von den himmlischen Mächten jetzt gerade die erbetene Hilfe gebracht! Wenn man gewisse Schutzengelpredigten hört, so könnte man meinen, daß nicht der liebe Gott und das Scepter Christi, sondern die Engel die Welt regieren. Das Kind hat seinen Engel, sagt man, und wir sagen es auch. Aber wenn jede auffällige Behütung in einer Gefahr einen Beweis für das Eingreifen des Schutzengels ist, was beweisen dann die vielen Fälle, in denen es an solchem Schutze fehlte und wo Kinder wie Erwachsene von tragischen Ereignissen hingerafft worden?

Sowohl bezüglich der heidnischen als der protestantischen Gegensätze gegen unsern Glauben wäre manches richtiger anzugeben, und müßte es auch mit Verzicht auf landläufige und liebgewordene bequeme Redensarten geschehen. Daß bei den Protestanten sich jeder seinen Glauben selber machen dürfe (S. 113), entspricht nicht der protestantischen Lehre. Der *gläubige* Protestant hat auch seine Glaubensnorm, sein Symbolum; nicht den *Glauben* kann sich der Einzelne machen, sondern nur die subjektive Ausdeutung und innere Anwendung desselben; wer sich den Glauben selbst macht, ist auch dem Protestanten kein Gläubiger mehr. Daß die Protestanten keine Bischöfe haben (S. 115), ist kaum für den deutschen Protestantismus ganz richtig, keinenfalls für den englischen, dänischen, schwedischen u. s. w.

In der Christologie ließe sich der Satz: „der Sohn.... hat seine Mutter erschaffen" (S. 58), beanstanden. Als Maria erschaffen wurde, war der Sohn Gottes noch nicht der Sohn Marias. Christus heißt sodann nicht der Gesalbte, der ewig Geweihte, weil er Gott selbst ist (S. 36); die Salbung Jesu wie die Einsetzung in die drei Aemter bezieht sich auf den menschgewordenen Gottessohn.

Der geehrte Verf. wird uns diese Bemerkungen zu gut halten; denn er weiß, daß eine ernstliche Kritik für ihn und sein Buch mehr Wert hat, als ein unbeschränktes Lob, aus dem man nichts entnehmen und nichts lernen kann. Wir erheben unsre Ansprüche etwas höher, wo man auch wirklich Ansprüche machen kann. Wir hoffen, daß diesem Bändchen über das Symbolum bald die andern über die übrigen Stücke des Katechismus nachfolgen, und wir versprechen, daß wir sie mit gleichem Interesse lesen und prüfen werden.

Rottenburg. Linsenmann.

3.

Origines du culte chrétien. Étude sur la liturgie latine avant Charlemagne par l'abbé **L. Duchesne,** membre de l'Institut. Paris, Thorin 1889. VIII, 504 S. 8.

Die Schrift entstand aus Vorlesungen am katholischen Institut in Paris. Sie giebt eine Beschreibung und Erklärung der wichtigsten Ceremonien des katholischen Gottesdienstes, wie sie im 4.—9. Jahrhundert in den Kirchen des lateinischen Abendlandes bestanden. Insbesondere waren die Studien des Verf. der alten galli-

kanischen Liturgie zugewendet, noch mehr der römischen, der bemerkenswertesten, da sie seit Jahrhunderten fast die einzige Liturgie des Abendlandes ist. Die orientalischen Liturgien werden mehr zur Vergleichung herangezogen als eingehend untersucht und dargestellt. Ihnen ist hauptsächlich das zweite Kapitel gewidmet, während das erste von der Cirkumskription der Kirche in der ältesten Zeit handelt. Der zweite Teil des Titels entspricht deshalb dem Inhalt mehr als der erste, und nur aus äußeren Gründen wurde dieser vorangestellt.

Der Abschnitt über die abendländischen Liturgien zerfällt in fünf Kapitel (3—7). Zunächst wird über ihren Ursprung und ihr gegenseitiges Verhältnis im allgemeinen gehandelt. Dann kommen die liturgischen Formeln und Bücher und die auf uns gelangten einschlägigen Dokumente zur Erörterung. Endlich folgt eine Beschreibung der römischen und gallikanischen Messe in dem gedachten Zeitraum. Die Schrift ist aber damit noch nicht zu Ende. Der Verf. wollte nicht bloß von der Liturgie im e. S. oder vom eucharistischen Gottesdienst, sondern überhaupt von dem kirchlichen Kult handeln, soweit er einen öffentlichen Charakter hat. Demgemäß reiht sich zunächst ein Kapitel über die christlichen Feste an. Hernach kommt die Taufe, die Ordination, die Weihe der Kirchen, die Benediktion der Jungfrauen, die Einsegnung der Ehe, die Rekonziliation der Büßer zur Darstellung. Die Abhandlung über die Ordination gab Anlaß, auch über die kirchlichen Gewänder zu reden. Das letzte Kapitel enthält eine kurze Erörterung über die Entstehung des Offiziums oder Breviergebetes. Im Anhang werden endlich vier Dokumente mitgeteilt: die

römischen Ordines nach dem Codex von St. Amand, das Rituale der Kirchweihe im Sakramentarium von Angoulême, dasselbe in Gebrauch der Kirche von Metz, endlich aus der Peregrinatio Sylviae z. B. die Gottesdienstordnung in Jerusalem gegen Ende des 4. Jahrhunderts.

Das Buch bietet, wie man sieht, mehr, als wohl mancher nach dem Titel erwarten möchte. Es erstreckt sich, mit größerer oder geringerer Ausführlichkeit, über den gesamten öffentlichen Kult. Und daß die Untersuchung mit Gründlichkeit geführt ist, dafür bürgt der Name des Autors. Der Verf. bewegt sich auch nicht in ausgetretenen Geleisen. Den Stoff beherrschend und, wie es Aufgabe des Historikers ist, mit kritischem Auge prüfend und sichtend, kommt er mehrfach zu neuen Aufstellungen, und wenn auch einzelne, dem Stand des Quellenmaterials entsprechend, nur den Charakter von Hypothesen haben, so verdienen sie doch alle Berücksichtigung; sie werden der Forschung neuen Sporn geben; sie weisen ihr auch neue Ziele. Indem ich das Buch selbst der Beachtung empfehle, gehe ich auf einige Punkte etwas näher ein.

Bei einer Arbeit über die alten Liturgien sind vor allem die Dokumente zu prüfen. Den auf die abendländischen Liturgien bezüglichen Schriften wird, wie wir gesehen, ein eigenes Kapitel gewidmet. Die Untersuchung über das in zahlreichen Hss. erhaltene Sacramentarium Gregorianum führt zu dem Ergebnis, daß es dem Stand der römischen Liturgie unter Hadrian I entspricht. Der Papst schickte es Karl dem Gr. auf seine Bitten zu, und auf dem Exemplar, das so ins Frankenreich gelangte, ruhen unsere Hss. Das Sakramentar kann also auch nach Hadrian benannt werden, und diese Bezeichnung

entspricht dem Inhalte mehr als die gewöhnliche. Das Gelasianum ist älter, rührt aber doch nicht von dem Träger dieses Namens her. Es kam ins Frankenreich ziemlich lange vor Hadrian, aber auch erst ziemlich lange nach Gregor I. Die Hss. haben einfach den Titel Liber sacramentorum Rom. ecclesiae. Gelasius aber wurde das Buch nach der Vermutung des Verf. im Frankenreich zugeschrieben, weil derselbe im Papstbuch als Autor eines Liber sacramentorum bezeichnet wird. Der Inhalt ist nicht bloß römisch; das Buch hat auch einige gallikanische Zuthaten. Das sog. Leonianum ferner ist zwar rein römisch; es trägt aber den Namen, unter dem es bekannt ist, ebenfalls mit Unrecht. Es ist, wie schon die Ballerini sahen, kein offizielles Buch, zum Gebrauch des Papstes und bei den feierlichen Stationen, wie das Gregorianum, sondern eine Privatarbeit und enthält ohne Ordnung zeitlich und inhaltlich sehr verschiedene Stücke. Es gehört wohl der Mitte oder dem Ende des 6. Jahrhunderts an. Für das Missale gothicum, enthalten im Cod. Vat. Reg. 317, um noch dieses Dokument zu erwähnen, ergiebt sich als Zeit das Ende des 7. Jahrhunderts.

Kürzer als bei den abendländischen Dokumenten faßt sich der Verf. seinem Zwecke entsprechend bei den orientalischen. Doch konnte die Zeit auch hier nicht ganz unberührt bleiben. Insbesondere war sie bei der Liturgie der Apostolischen Konstitutionen in Anbetracht deren Wichtigkeit nicht zu umgehen. Die Aufzeichnung der Liturgie, bezw. die Abfassung der gegenwärtigen Gestalt des Werkes, wird S. 56 in die Mitte des 4. Jahrh. verlegt. Der Ansatz ist aber offenbar zu früh, wie, von

anderem abgesehen, schon das Festverzeichnis zeigt, das an zwei Orten des Werkes vorkommt. Das Weihnachtsfest, das in beiden Verzeichnissen eine Selle hat, bestand in Syrien damals nachweisbar noch nicht. Auch ein anderer Punkt war hier noch zu erörtern. Die Apost. Konstitutionen handeln von der Liturgie an zwei Orten. II, 57 findet sich eine Beschreibung des Gottesdienstes; VIII, 5—15 wird ein vollständiges liturgisches Formular mitgeteilt. Es fragt sich, ob beide Stücke von einem und demselben Autor herrühren. Der Verf. drückt sich darüber zurückhaltend aus. Doch ist er geneigt, die Frage zu verneinen, da zwischen den beiden Stücken einige Differenzen bestehen. Als bedeutendste Verschiedenheit wird S. 58 die Stellung des Friedenskusses hervorgehoben. In der That geht dieser II, 57 der Litanei des Diakons und dem Segensgebete des Bischofs voran, während er VIII, 11 beiden Gebeten nachfolgt. Der Punkt ist aber m. E. nicht so hoch anzuschlagen. Der Interpolator hält sich in der Beschreibung II, 57 allem nach an keine strenge Ordnung. Er nimmt ja auch ins Gebet der Gläubigen nach dem Weggang der Katechumenen und Pönitenten einen Punkt auf, der VIII, 12 in der Präfation vorkommt und daher eher auf diese zurückzuführen ist, noch wahrscheinlicher aber wohl für eine freie Zuthat des Bearbeiters zu halten ist, da das bezügliche Gebet so, wie es uns hier entgegentritt, nirgends in den alten Liturgien eine Analogie hat. Das Gebet mit demjenigen zu identifizieren, welches VIII, 8—9 über die Pönitenten im Augenblick ihrer Entlassung gesprochen wird, wie D. thut, geht aus einem doppelten Grund nicht an. Erstens haben die Gebete inhaltlich nichts mit

einander gemein. Zweitens ist II, 57 mit aller Bestimmtheit von einem Gebet der Gläubigen nach Entlassung der Pönitenten die Rede. Die Differenz giebt also keinen hinlänglichen Grund, um für die Bearbeitung des achten Buches einen anderen Autor anzunehmen als für die des zweiten. Im übrigen ist mit dieser Klarstellung die litterarhistorische Frage noch nicht entschieden. Für deren Lösung ist eine Reihe von weiteren Gesichtspunkten in Betracht zu ziehen.

Die abendländische Liturgie teilt der Verf. in zwei Stämme, die römische und gallikanische Form, und er nimmt an, daß die Teilung um die Mitte des 4. Jahrhunderts erfolgte, nachdem bis dahin die Liturgie der Kirche, von der die Belehrung des Abendlandes ausging, im allgemeinen die Herrschaft behauptet hatte. Die gallikanische Liturgie ist ihm nach ihrem Ursprung näherhin die Mailänder. In Mailand selbst fand die Liturgie Eingang, als die dortige Kirche in Auxentius einen Orientalen, einen Kappadozier, zum Bischof erhielt, und von dort verbreitete sie sich bei der Bedeutung der Kirche und der Stadt nicht bloß über Oberitalien, sondern sie gelangte auch nach Gallien, Spanien, Britannien und Irland. In Gallien behauptete sie sich bis ins 8. Jahrhundert, wo sie durch Pippin d. Kl. und Karl d. Gr. abgeschafft wurde. Die Reform, die sich damals im Frankenreich vollzog, war aber nicht einfach eine reine und volle Annahme der römischen Liturgie. Es entstand vielmehr, indem auch manche Bestandteile der alten einheimischen Liturgie beibehalten wurden, eine gemischte Form. Dieselbe wurde durch die kaiserliche Kapelle in alle Kirchen des fränkischen Reiches verpflanzt; sie fand

schließlich den Weg sogar nach Rom und verdrängte dort allmählich den alten Brauch. Die römische Liturgie seit dem 11. Jahrhundert ist nichts anderes als die fränkische, wie sie durch Alkuin, Halitgar und Amalarius festgestellt worden war, und wie sehr die alte Praxis in Rom verdrängt wurde, zeigt auch der Umstand, daß von den Büchern, welche sie enthielten, kein einziges Exemplar auf die Nachwelt gelangte. Die Mailänder Kirche blieb von der Reform verschont. Nach dem Verf. wurde eine Reform daselbst nicht einmal angestrebt. Er nennt die Erzählung Landulfs von der Feindseligkeit Karls d. Gr. gegen den Mailander Ritus eine Fabel. Ob ihr aber wenigstens nicht etwas Wahres zu Grunde liegt? Ich möchte die Annahme doch nicht so unbedingt verwerfen. Nachdem überall eine gewisse Einheit im Frankenreich hergestellt war, konnte Karl sich wohl versucht fühlen, auch Mailand zur Annahme der allgemeinen Praxis zu bewegen. — In dem Kapitel über die römische Messe weist der Verf. die Einsprache, die de Smedt gegen seine Deutung des fermentum erhob, als unhaltbar zurück (S. 153). Ich hätte es gerne gesehen, wenn er seine Auffassung mit Gründen belegt hätte. Der Brief des P. Innocenz spricht unbedingt gegen sie. Ich habe demgemäß in meiner KG. S. 50 selbst die andre Ansicht vorgetragen.

Die Kenntnis der christlichen Festordnung wurde durch die Peregrinatio Sylviae neulich erheblich gefördert. Das Lichtmeßfest wurde nach dieser Schrift in Jerusalem noch im 4. Jahrhundert gefeiert. Das Fest der Verkündigung nimmt also nicht, wie man früher glaubte, unter den Marienfesten zeitlich die erste Stelle ein. D. betrachtet

als ersten sicheren Zeugen desselben das trullanische Konzil 692 c. 52 (S. 261). Das Fest läßt sich aber mit Sicherheit weiter zurückverfolgen. In Spanien kennt es, wie D. kurz zuvor (S. 258) selbst hervorhebt, die Synode von Toledo 656 c. 1, wenn auch nicht gerade unter dem Datum des 25. März. Und wenn das Fest im Orient 692 sicher bestand, so darf auch die S. 261 erwähnte Homilie des hl. Sophronius auf das Geheimnis der Verkündigung als ein Zeugnis für das Fest angesehen werden, wenn gleich nicht gesagt wird, daß sie aus Anlaß eines besonderen Festes gehalten wurde. Ja auch Proklus ist annähernd ein sicherer Zeuge des Festes. Seine erste Lobrede auf Maria beginnt mit den Worten: *Παρθενικὴ πανήγυρις σήμερον τὴν γλῶτταν ἡμῶν, ἀδελφοί, πρὸς εὐφημίαν καλεῖ, καὶ ἡ παροῦσα ἑορτὴ τοῖς συνελθοῦσιν ὠφελείας γίνεται πρόξενον* (Migne. PG 65, 679). Proklus spricht also an einem Fest, näherhin an einem Marienfest, und das Fest ist nach dem Inhalt der Rede, namentlich nach dem Eingang und Schluß, das Fest der Verkündigung. Oder sollte die Rede etwa unecht sein? Mir scheinen die Gründe zu der Annahme zu fehlen, und sie dürften um so schwerer beizubringen sein, als das Fest bei seinem Zusammenhang mit den Festen des Herrn allem nach einen frühzeitigen Ursprung hat.

Für den Ursprung des Weihnachtsfestes glaubte jüngst Usener (Religionsgeschichtliche Untersuchungen I 1889) das Jahr 354 nachweisen zu können. D. findet es (S. 248) schon im J. 336 bezeugt, indem er die Redaktion des philokalianischen Kalenders auf dieses Jahr ansetzt, und seine im Bulletin critique 1890 Nro. 3

näher dargelegte Berechnung wird nicht zu bestreiten sein. Die These Useners ist demgemäß hinfällig.

Mit den Festen wird auch die Fastenpraxis erörtert. Hier war namentlich die mit dem Umschwung unter Konstantin d. Gr. plötzlich auftauchende Quadrages zu erklären. D. bringt ihren Ursprung mit dem Katechumenat in Verbindung. Die Quadrages erscheint seit dem 4. Jahrhundert überall als die Zeit des Unterrichts der Kompetenten und ihrer Vorbereitung für die Aufnahme in die Kirche, und von dieser Einrichtung rühre aller Wahrscheinlichkeit nach die Quadrages selbst her (S. 319). Es wird auch (S. 232) der Fortschritt hervorgehoben, der in dieser Beziehung in den Osterbriefen des hl. Athanasius zu tage tritt, wie in ihnen anfangs von der Zeit der Quadrages und der Woche des Fastens die Rede ist, später aber von dem Fasten der Quadrages und der hl. Oster-(bezw. Char-)Woche. Ebenso konnte die mehrfach angefochtene Angabe von Sokrates (5, 22) in einer Untersuchung über den Ursprung und die Entwicklung des Quadragesimalfastens nicht unerwähnt bleiben, daß die Römer nur (die) drei Wochen vor Ostern fasten, eine Angabe, die auch die Auktorität Cassiodors für sich hat, der sie in seine KG. aufnahm. Daß beigefügt wird: ausgenommen Samstag und Sonntag, machte sie etwas verdächtig, da der Samstag nach der allgemeinen römischen Praxis damals ein Fasttag war. Das Bedenken wurde aber bereits durch Valesius in seiner Anmerkung zu d. St. im wesentlichen gehoben. Durch denselben wurde auch auf die alte Bezeichnung des Passionssonntages als Dominica mediana als einen Umstand hingewiesen, der jene Angabe bestätigt, da diese Benennung

ein dreiwöchentliches Fasten voraussetzt. Indessen wird auch die dem Passionssonntag vorausgehende Woche als mediana bezeichnet, und mit Rücksicht darauf glaubt D. Sokrates dahin korrigieren zu sollen, die drei Fastenwochen in der Quadrages seien nicht die letzten, sondern die erste, vierte und sechste. Die Auffassung hat viel für sich. Wenn sie aber richtig ist, dann darf man fragen, ob bei Sokrates nicht συνημμένως statt συνημμένας zu lesen ist. Mit dieser Emendation, die m. E. auch der Kontext empfiehlt, hebt sich die Schwierigkeit zum großen Teil. Sokrates spricht dann nicht mehr von einem Fasten in den zusammenhängenden drei Wochen vor Ostern, sondern von einem, Samstag und Sonntag ausgenommen, fortlaufenden Fasten in drei Wochen vor Ostern. — Die Quadrages begann ursprünglich mit der Dominica Quadragesimae, bezw. das Quadragesimalfasten mit dem folgenden Montag, und die Kirchensprache bezeugt noch heute den anfänglichen Sachverhalt. Die vier vorausgehenden weiteren Fasttage wurden erst später, sicher erst nach Gregor d. Gr., hinzugefügt, um die Zahl 40 für die Fasttage zu gewinnen. Aber wann und wo? Ich wußte in meiner KG. S. 243 als erste Zeugen nur fränkische Autoren aus dem 9. Jahrhundert zu nennen. Die Untersuchungen über das Gelasianum, das, am Anfang des 8. Jahrhunderts entstanden, bereits die Stationsmessen für die Tage hat, führen indessen nach Rom und ins 7. Jahrhundert zurück (S. 234).

Funk.

4.

Das katholische deutsche Kirchenlied in seinen Singweisen von

den frühesten Zeiten bis gegen Ende des 17. Jahrh. I. B. Auf Grund handschriftlicher und gedruckter Quellen bearbeitet von **Wilhelm Bäumker**. Freiburg bei Herder 1886. (XIV. und 768 S.).

„Die friedlichste, neidloseste und zugleich unbestrittenste Weltherrschaft, die wir Deutsche jemals angetreten, das ist die Weltherrschaft des deutschen Liedes“ (Dreves). Dies Wort läßt sich in ganz besonderer Weise anwenden auch auf den geistlichen Volksgesang mit der Innigkeit seiner Poesie, mit dem Zauber in seiner Melodie. Im 16. Jahrh., dem sog. Jahrhundert des Kirchenlieds, gewann der geistl. Volksgesang durch die Reformation neuen Aufschwung. Aus dem geistl. Volksgesang des Mittelalters gieng das kath. und protest. Kirchenlied hervor. Im 17. und 18. Jahrh. trat eine große Korruption in Text und Melodie ein: „gelehrtere“ Texte und „künstlichere“ Singweisen vertrieben den alten Liederschatz. Diesen Schatz zu heben und zu hüten, das Geschmacklose und Profane, das man gegenwärtig noch vielfach in unseren Gesangbüchern findet, und an dem noch Viele mit bewunderungswürdiger Zähigkeit festhalten und es für schön und erbaulich erklären, zu entfernen, dem Volk das „Erbe seiner Väter“ wieder zurückzugeben, ist wahrlich „des Schweißes der Edlen“ wert. Das neueste Werk der Forschung auf dem Gebiet des deutschen Kirchenlieds ist der I. Band des Bäumkerschen Werks „das kath. deutsche Kirchenlied in seinen Singweisen“. W. Bäumker ist in der wissenschaftlich musikalischen Welt schon lange ein Name von gutem Klang. Der 2. Band erschien 1883 als Fortsetzung zu K. S. Meister's „kath. deutsches Kirchenlied“. Das seit Meister's Arbeit (1862) immer reichlicher fließende

gedruckte und handschriftliche Material, der Zuwachs an litterar. Hilfsmitteln veranlaßte B., seinem 2. Band einen auf ganz neuer Grundlage selbständig bearbeiteten 1. Band zur Seite zu stellen. So besitzen wir im B.'schen Werk für die Melodien unserer Kirchenlieder bis zum Ende des 17. Jahrhunderts eine feste Grundlage für die wissenschaftliche Forschung und eine reichlich und rein fließende Quelle für praktische Zwecke. Der Wert und die Bedeutung des neuen 1. Bandes ergibt sich aus einer kurzen Inhaltsangabe. Der erste allgemeine Teil gibt uns ein interessantes Bild von der Entwicklung des deutschen Kirchenlieds: die Zeit vor der Reformation, die Zeit Luthers, die Zeit nach der Reformation; Litteratur, Bibliographie, die vorzüglichsten Gesangbücher aus dem 16. und dem Anfang des 17. Jahrhunderts, endlich Vorreden aus den Gesangbüchern. Von Wichtigkeit in diesem Teil ist insbesondere der klare, objektiv gehaltene Nachweis, daß Luther wohl der Vater des evang. Kirchengesangs, nicht aber der Vater des deutschen Kirchenlieds ist. Der 2., besondere, Teil bringt Melodien von 421 nach dem Kirchenjahr zusammengestellten Liedern mit historischen Notizen über Melodie und Text. Vom Text wird nur die erste Strophe gegeben, es werden die Hauptvarianten der Melodie aufgeführt, dazu eine Uebersicht über die Texte, welche nach der betr. Melodie gesungen wurden. Sorgfältig angelegte Register bilden den Schluß. Wir haben somit hier eine interessante, für die Hymnologie bedeutungsvolle Arbeit, „ein umfangreiches Denkmal deutschen Fleißes auf dem Gebiet der religiösen Kunst und des künstlerischen Kultus“ (Bayreuther Blätter), dem man überall Einlaß gewähren

wird, wo man das deutsche Kirchenlied pflegt und liebt.
Reutlingen. Statdpfarrer Mesmer.

5.

Der Gottesbegriff in den heidnischen Religionen der Neuzeit. Eine Studie zur vergleichenden Religionswissenschaft von **Chr. Pesch.** S. J. (Ergänzungsheft zu „den Stimmen aus Maria Laach". 41 und 42). Freiburg. Herder 1888.

Der Verfasser hat schon früher in einer Studie den Gottesbegriff in den heidnischen Religionen des Altertums behandelt (vgl. Jahrg. 1887 S. 667 ff). Jene Studie erhält durch die vorstehende Schrift eine willkommene Fortsetzung. Es werden hier diejenigen Völker in den Kreis der Betrachtung gezogen, welche den Alten gänzlich unbekannt waren und über deren religiöse Zustände erst die Entdeckungen der letzten Jahrhunderte, ja zum Teil erst die der letzten Jahrzehnte uns unterrichtet haben. Deswegen sind diese Studien nicht bloß anziehend wegen der vielen wissenschaftlichen Fragen, welche damit zusamenhängen, sondern auch praktisch von Bedeutung wegen des Interesses, welches viele der behandelten Völkerschaften in Folge der neu erwachten Kolonialbestrebungen gewonnen haben.

Bei Abfassung dieser Studien waren nicht unbedeutende Schwierigkeiten zu überwinden. Die größte Schwierigkeit lag wohl in der Reichhaltigkeit des Stoffes, da in unserer Zeit eine Fülle des interessantesten Materiales über die einschlägigen Fragen herbeigeschafft worden ist. Eine Schrift, wie die vorliegende, konnte kaum hinreichen, auch nur die Titel der Werke genau anzugeben, welche über Ethnographie und verwandte Wissenszweige erschienen

sind. Es lag darum die Gefahr nahe, bei einer Untersuchung über die Religion aller Völker der Erde in ein trockenes Registrieren zu verfallen und anstatt eines lebensvollen Bildes ein hölzernes Gerüste zu bieten. Diese Gefahr scheint der Verfasser glücklich überwunden zu haben, indem er zunächst nach zuverlässigen Gewährsmännern sich umsah und die beizubringenden Einzelheiten mit weiser Beschränkung umkränzte.

Eine weitere Schwierigkeit bot die Auswahl des Einteilungsprinzipes. Es fragte sich, soll die sprachliche Zusammengehörigkeit das Einteilungsprinzip bilden, oder sollen die verschiedenen Arten der Religionen selbst zur Klassifizierung verwendet werden. Auf jedem dieser Wege wird dem Subjektivismus viel Spielraum geboten. Es hat auf diesem Gebiete jeder seine eigene Meinung. Der eine hält für willkürliche Erfindung, was dem andern von der Natur der Sache gefordert erscheint. Mit gutem Takte hat daher Pesch von den angedeuteten Einteilungsversuchen Abstand genommen und einfach in geographischer Reihenfolge die Bewohner der verschiedenen Länder nach einander behandelt. Im ersten Hefte werden diejenigen Völker besprochen, welche ihrer großen Mehrheit nach nicht zu den „Wilden" gerechnet werden können, sondern die entweder eigentliche Kulturvölker sind, oder doch einen gewissen Grad der Zivilisation sich angeeignet haben, und die ferner jenen Teil der Menschheit repräsentieren, welcher sich zum Buddhismus bekennt oder wenigstens von buddhistischen Lehren nicht ganz unbeeinflußt geblieben ist. Es sind dies die Finnen und verwandte Völker. Die Chinesen, Koreaner, Japaner, Tibetaner, Nepalesen, Butaner, die Bewohner Hinterindiens und Vorderindiens,

Singhalesen und die Bewohner der ostasiatischen Inseln. Auf das Einzelne kann hier um so weniger eingegangen werden, als gerade die Fülle der Einzelheiten das größte Interesse hervorruft und daher der eigenen Lektüre vorbehalten werden muß.

Das zweite Heft umfaßt die eigentlichen Naturvölker, welche fast unberührt von jeder Kultur ihre religiösen Anschauungen und Gebräuche entwickelt haben, aber freilich ihre Heimat schon zum großen Teil den vorrückenden Kulturvölkern einräumen mußten und sich auch dem geistigen Einfluße derselben auf die Dauer nicht entziehen können. Es gehören hieher die Bewohner Australiens und der Südsee-Inseln: die Polynesier, die Melanesier und Mikronesier; ferner die Bewohner Afrikas: die Malegassen, die Buschmänner, die Hottentotten, die Kaffern und verwandte Völker, die Bewohner Ost-Afrikas, Aequatorial-Afrikas und West-Afrikas, die Bewohner Ober-Quineas, Senegambiens und des Sudan. Endlich gehören hieher die Ureinwohner Amerikas: die Polarvölker, die Indianer Nord-Amerikas und Süd-Amerikas, die Bewohner von Mexiko und Central-Amerika, die Muisca und die Taca.

Auf solche Weise wird eine Wanderung durch die Zonen der Erde gemacht und das Thun und Treiben ihrer Bewohner besichtigt. Es werden uns Völker vorgeführt verschieden in Bezug auf körperliche und geistige Entwicklung, verschieden in Anschauungen, Sitten und Sagen, verschieden in Künsten, Wissenschaften und bürgerlichen Einrichtungen. Der Verfasser hat sich bei allen diesen Völkern nach ihrem Glauben und ihrer Religion erkundigt und hat keines gefunden, dessen Naturtrieb

auf die Vereinigung Gottes gienge. Er findet, daß die Völker überall in ihrer Weise das Wort sprechen oder wenigstens stammeln: „Vater unser, der du bist in dem Himmel“. Durch rein objektive Berichterstattung, ohne daß Schulhypothesen über Entstehung der Religion und der Religionen berücksichtigt werden, gelangt der Leser zur Ueberzeugung, daß die Religion ein Wesensstück des Menschengeistes ausmacht. Pesch läßt sich genügen, durch seine Studien Bausteine für die Apologetik und spekulative Theologie beigetragen zu haben. Dem Leser bleibt es überlassen, die beigebrachten Thatsachen für sich zu verwerten. Nur am Schlusse der Abhandlung kann sich der Verfasser nicht enthalten, das Resultat seiner mühsamen Wanderung in die Worte zusammenzufassen: „Ueberall tönt uns das Bekenntnis entgegen: Es gibt einen Gott, einen Beherrscher und Leiter der Welt und der Menschen, einen Schützer der Frommen, einen Rächer der Frevel, einen Richter über Gut und Bös. — Hier sind es gewaltige Naturereignisse, die den Menschen an eine höhere Macht erinnern; dort blickt der Erdensohn auf zu den leuchtenden Gestirnen und erkennt in den geordneten Bewegungen und in der großartigen Pracht der Himmelskörper das Werk eines ordnenden Geistes von unbegreiflicher Weisheit. Noch häufiger ist das Gefühl der Hilfsbedürftigkeit, das zum starken Retter in der Not das flehende Auge wendet; oder die Stimme des Gewissens, die mit unabweisbarer Autorität dem verstockten Verbrecher Verwerfung droht oder dem Reuigen Verzeihung verspricht. Bald bloßes Ahnen, bald klares Erkennen, bald lichte, unverfälschte Wahrheit, bald stark entstellte und verzerrte Anschauungen. Aber für den,

der hören will, tönt immer und überall klar und vernehmlich das eine Glaubensbekenntnis des ganzen Menschengeschlechtes: Wahrhaft, es existiert ein persönlicher Gott!"
Rottweil. Prof. Dr. Hepp.

6.

Praelectiones dogmaticae de Verbo incarnato quas in C. R. Universitate Oenipontana habuit **Ferdinandus Aloys. Stentrup** e S. J. Pars altera. Soteriologia. Vol. I. II. Oeniponte, Felic. Rauch. 1889. 696 et 1176 p.

Der früher in zwei Bänden behandelten Lehre von der Person und den Naturen Jesu oder der Christologie im engeren Sinne reiht sich die gleich ausführlich dargestellte Soteriologie oder die Lehre von den Aemtern Christi gleichwertig an. Die Methode und die leitenden theologischen Grundsätze sind durchaus dieselben. Jene ist die scholastische, wie sie aus zahlreichen Publikationen derselben Schule in lateinischer Sprache bekannt ist, diese sind durch die Ordenstradition gegeben, wobei übrigens weniger der grundlegende Petavius als Franzelin für die Lehre von der Inkarnation maßgebend ist. Die fortlaufende bevorzugte Berücksichtigung des h. Thomas hängt, abgesehen von der theologischen Auktorität des Fürsten der Scholastik, mit dieser Tradition und der vorwiegend thomistischen Richtung der Neuscholastik zusammen. Einen so umfangreichen Stoff kann man in solcher Ausführlichkeit wohl nur vor einem Auditorium behandeln, welches gründliche Studien in der scholastischen Philosophie gemacht und für das Studium der Theologie eine größere Anzahl von Jahren zur Verfügung hat, aber die Lektüre wird auch für andere, gereiftere Theologen von Interesse

und Nutzen sein. Wenn man sich einmal an die nicht allen geläufige Terminologie gewöhnt hat, so wird man mit Genuß weiter lesen und die Klarheit und Bestimmtheit des Ausdrucks wie der ganzen Disposition und Darstellung voll anerkennen müssen. Werden auch viele minutiöse Dinge hereingezogen, welche für das Verständnis des Dogma ohne Bedeutung sind und oft mehr der Neugierde als dem religiösen Bedürfnisse dienen, so vermeidet es der Verf. doch durchgehends, spitzfindige Proben des dialektisch gut geschulten Geistes statt ernster geistiger Gedankenarbeit zu geben.

Die Disposition des Ganzen ist durch das Thema gegeben. Es sind das Erlösungswerk oder die drei Aemter Christi, welche nach der Ordnung: Priester-, Lehramt, königliches Amt zur Darstellung kommen. Ueber die weitere Gliederung geben die Kapitelsaufschriften Aufschluß: der Zweck der Erlösung, die Notwendigkeit der Erlösung, die Erlösung nach der Norm der vollen Gerechtigkeit, das Werk der Erlösung an sich, das Leiden und der Tod Christi, die Höllenfahrt, Auferstehung, Himmelfahrt Christi, das Priestertum. Bei letzterem wird das blutige Kreuzesopfer und das unblutige Opfer der Eucharistie eingehend behandelt. Selbst das Leben des Herrn und seine Wirksamkeit durch die Sakramente kommen zur Darstellung. Der Natur der Sache entsprechend nimmt die Untersuchung über die beiden anderen Aemter einen geringeren Raum ein.

Der erste, grundlegende Teil beschäftigt sich mit den schwierigen Problemen des Erlösungswerkes, welche die Voraussetzung der Inkarnation und des Kreuzesopfers im Heilsplane Gottes bilden. Es wäre wohl

hier besonders zu wünschen gewesen, daß die eigentümliche Erlösungslehre der Väter dogmengeschichtlich dargestellt und daraus die Satisfaktionstheorie entwickelt worden wäre, da der Begriff der göttlichen Gerechtigkeit beiden zu Grund liegt. Denn damit sind nicht nur die Anhaltspunkte für die scholastische Lehre gegeben, sondern auch die Mittel zur Widerlegung der Erlösungslehre des Pantheismus. Mit Recht hat der Verf. hier namentlich die neueste Theorie Hartmanns ins Auge gefaßt. Ich hätte sogar gewünscht, daß er dieselbe noch weiter verfolgt hätte, denn im wesentlichen ist dieselbe gegenwärtig das Gemeingut weiter Kreise, selbst in der rationalisierenden protestantischen Theologie. Auch ihr gilt der Satz, non punienda, sed expianda peccata. Ob aber der Unterschied in der Auffassung der Leiden, welche der Herr nach dem Willen des Vaters auf sich genommen hat, richtig erklärt wird, wenn man dieselben Ausdrücke beim h. Thomas historice, non iuridice erklärt, materialiter, nicht formaliter, improprio et materiali, non proprio et formali sensu eine Uebereinstimmung zugiebt, hinlänglich aufgehellt ist, möchte ich trotz des Satzes, si duo faciunt idem, non est idem doch bezweifeln. Auch ich bin der Ansicht, daß man die Worte nicht pressen darf, glaube aber doch, daß die dogmengeschichtliche Entwicklung dieses schwierigen Dogma's nicht von Einseitigkeiten frei ist. Wenn man dies für die patristische Darstellung und für die strenge Satisfaktionstheorie des h. Anselm zugeben muß, so ist auch eine weitere Konsequenz nicht zu umgehen. Insbesondere wird man mit der Berufung darauf, daß Gott niemanden Rechenschaft zu geben hat, die Gegner nicht überzeugen.

Von den neueren Theologen ist am nachdrücklichsten Thalhofer wegen seines Opferbegriffes, der Annahme eines himmlischen Opfers und der Erklärung des Opfercharakters in der Eucharistie bekämpft. Von letzterer wird geradezu gesagt: »Plane repudiandam iudicamus opinionem clarissimi Thalhofer, celebrationi eucharisticae eo rationem sacrificii convenire, quod in actu consecrationis Christus eandem quoad substantiam obedientiam et caritatem sacrificalem in altari actibus sanctissimae suae animae exerceat, quam quondam in cruce, dando corpus suum et effundendo suum sanguinem, exercuit (II, 418). Wie zu erwarten war, entscheidet sich der Verf. für Franzelin: »Sequimur vero sententiam Cardinalis de Lugo, prout egregie ea exposita et exculta est a Cardinali Franzelin, intrinsecam scilicet sacrificii Eucharistici formam sitam esse in consecratione, quatenus per eam corpus et sanguis Christi sub speciebus panis et vini constituitur secundum quamdam sanctissimae suae humanitatis a functionibus et rationibus existendi connaturalibus exinanitionem ad statum cibi et potus« (II, 439). Daß der patristische Beweis hiefür gering an Umfang sei, giebt der Verf. selbst zu, nur bestreitet er, daß derselbe unklar sei. Aber auch hiezu reichen die wenigen Stellen, welche zudem durch den Sakramentscharakter der Eucharistie eine genügende Erklärung finden, nicht aus. Wenn er aber wie S. 374, so auch S. 440 auf das *κλώμενον* (1. Kor. 11, 24) einen besonderen Nachdruck legt und die Uebersetzung giebt: »Hoc est corpus meum, quod pro vobis positum est in statu cibi«, so hat er in die Worte des Apostels doch mehr hineingelegt als eine nüchterne Ausleg-

ung darin finden kann. Dies um so mehr als gerade das *κλώμενον* textkritisch sehr verdächtig ist und auch in den neuesten Ausgaben von Tischendorf und Westcott und Hort ausgelassen worden ist. Was aber die ratio theologica betrifft, so scheint mir doch der altscholastische Opferbegriff, welcher die destructio nicht als unumgängliches Moment betrachtet, nicht ohne guten Grund von neueren Dogmatikern wieder zu Ehren gebracht worden zu sein. Um so mehr bin ich aber mit dem Verf. einverstanden, wenn er weder die Opferung, sei es vor oder nach der Konsekration, noch die Brechung der Hostie, noch die Austeilung der Eucharistie mit dem Wesen des Opfers in Zusammenhang bringt. Auch die enge Beziehung des Opfers und der Gnaden zum Kreuzesopfer entspricht der biblischen und kirchlichen Auffassung gut.

Wenn ich noch den Abschnitt über das Leben des Herrn hervorhebe, so geschieht es nicht, weil ich etwas Auffallendes darin bemerkt habe, sondern weil ich meine Zustimmung zu der versuchten Erklärung aussprechen möchte. Ich selbst habe schon bei verschiedenen Gelegenheiten, namentlich in meinen Kommentaren, den Gegenstand besprochen und auf die Konsequenzen hingewiesen. Die Texte liegen auch in den Evangelien, zumal im Lukasevangelium zu klar, als daß man über den wahren Sinn im Zweifel sein könnte. Im Johannesevangelium liegt die Sache etwas anders. Der Verf. geht hierin etwas weiter als ich, ohne daß er meines Erachtens zu tadeln wäre. Als These stellt er auf: »Explorata est revelationis doctrina, Christum in statu viae vere et proprie orasse« (II, 618). In der Ausführung bemerkt er noch: »Itaque Christum tum pro se tum pro nobis orasse,

est clara et manifesta scripturae doctrina« (619). Daß manche Väter anders zu denken „scheinen“, ist dem Verf. bekannt, »sed non ita est«. Er hat aber den „Schein“ nicht entfernt, denn es liegen demselben viel tiefere Motive zu Grunde, welche schließlich die ganze Christologie betreffen. Hierüber lauten die Urteile der Väter durchaus nicht einstimmig und sind auch nicht kurzweg mit der scholastischen Christologie in Harmonie zu bringen. Es sind Fragen, welche zu den nestorianischen und monophysitischen Kämpfen geführt haben und innerhalb des kirchlichen Dogmas heute noch verschieden gedeutet werden können.

Die umsichtige exegetische Behandlung des Schriftbeweises wird man bei dieser dogmatischen Methode nicht immer finden. In wichtigen Punkten geht der Verf. sogar auf den Urtext zurück und läßt sich in philologische Erörterungen ein. Die bekannte Stelle aus Malachias gibt er in allen drei Texten wieder. Den weiteren Schritt, ein zusammenhängendes Bild der Schriftlehre zu geben, konnte er freilich nicht thun, ohne seine Methode aufzugeben.

Schanz.

7.

1. **Die altchristliche Architektur** in systematischer Darstellung. Form, Einrichtung und Ausschmückung der altchristlichen Kirchen, Baptisterien und Sepulkralbauten von Dr. H. **Holtzinger**, Prof. d. Kunstgeschichte in Tübingen. Mit 188 Illustrationen. Stuttgart, Ebner und Seubert 1889. XVI, 288 S. 8 Preis: 8 M.

1. Was diese Schrift bieten will, ist bereits ziemlich vollständig auf dem Titel angedeutet: eine systematische oder archäologische Darstellung der altchristlichen Archi-

tektur gegenüber den bisherigen vorwiegend historischen Behandlungen des Gegenstandes. Wir erhalten demgemäß eine vollständige Beschreibung 1. der Kirchen nach den verschiedenen Gesichtspunkten und Teilen, welche besonders in Betracht kommen: Lage und Orientierung, Peribolos, Atrium, Narthex, Langhaus, Presbyterium, Zentralanlage, immobile Utensilien, wie Altar, Ciborium, Presbyteriumsschranken, Säulenstellung vor dem Presbyterium und Ikonostasis, Kathedra und Subsellien, Ambo, Platzabteilung, Dekoration des Innern, künstliche Beleuchtung, Aeußeres, Anbauten und Nebengebäude, 2. der Baptisterien, 3. der Sepulkral- und Memorialbauten des christlichen Altertums. Ein zweiter Teil wird, wie die Vorrede ankündigt, die eingehende Beschreibung und Geschichte der einzelnen Monumente (nebst ausführlicher Bibliographie) der altchristlichen Architektur und die Darstellung des gesammten Entwicklungsganges der letzteren enthalten. Der in der Qu.Schr. bereits öfter erwähnte Verf. hat sich mit der christlichen Kunstarchäologie sowohl durch eingehendes Studium der Litteratur als durch wiederholte Reisen und Besichtigung der hervorragenden Monumente an Ort und Stelle sehr vertraut gemacht. Die Schrift zeigt, daß er das Gebiet vorzüglich beherrscht. Die Darstellung ist klar und übersichtlich. Zahlreiche Illustrationen erleichtern das Verständnis und erhöhen den Wert des Werkes. Es ist dem Verf. nur sehr weniges begegnet, wo eine Korrektur oder eine eingehendere Behandlung angezeigt wäre, namentlich der Abschnitt über die Orientierung.

Funk.

III.

Analekten.

Ich habe im Jahrg. 1885 S. 638 ff. über den Fund eines alten evangelischen Textfragmentes in den Rainer'schen Papyrushandschriften berichtet und die Folgerungen, welche der Herausgeber H. Prof. Bickell für die synoptische Frage daran knüpfte, besprochen. In den Mitteilungen aus der Sammlung der Papyrus Erzh. Rainer (1887 S. 41) giebt nun H. Bickell eine Ergänzung seines ersten Berichts. Er versichert, daß statt *ὡς ἐξῆγον* (vgl. Matth. 26, 30) vielmehr *ὡς ἐξ ἔθους* zu lesen sei. Daraus zieht er zugleich eine sachlich nicht unbedeutende Konsequenz. Während nemlich die in den apostolischen Konstitutionen im wesentlichen noch vorliegende gemeinsame Grundlage aller späteren Liturgien von der Voraussetzung ausgeht, daß die Konsekration des Brotes und Weines unmittelbar nacheinander und zwar gegen Ende des Hallels, also nach dem Paschahmale, stattgefunden habe und der h. Paulus (1 Kor. 11, 25) dies hinsichtlich des Kelches zu bestätigen scheint, so liege wenigstens für das Brot die Annahme gar zu nahe, daß es der Heiland bei derselben Gelegenheit gesegnet, gebrochen und gereicht habe, wo diese Akte auch im Pascharituale vorgeschrieben waren. Dies scheine auch das *ἐσθιόντων αὐτῶν* des Matthäus und Marcus zu bestätigen. Man werde aber Bedenken tragen, die Konsekration des Kelches durch einen längeren Zwischenraum von der des Brotes zu trennen. Ersterer wäre also eher bei dem zweiten oder Haggadabecher, als bei dem vierten oder Hallelbecher anzusetzen. Dafür spreche Luc. 22, 17. 18. Noch deutlicher sprechen die unschätzbaren liturgischen Dokumente in der neuentdeckten urchristlichen Doctrina Apostolorum. Sie enthalten zuerst eine Eulogie über den Wein, dann eine über das Brot, offenbar beide den entsprechenden jüdischen nachgebildet.

Zwei wichtige Bedenken sind aber meines Er. zu gering angeschlagen. Der zweite Kelch bei Lucas (22, 20) läßt sich nicht auf Grund einiger occidentalischen Textzeugen als Interpolation aus dem Korintherbrief ausscheiden. Dies um so weniger als die Aufeinanderfolge des Brotes und Weines durch alle Berichte gewährleistet ist. Ebenso auffallend wäre es, wenn die ganze Feier der Eucharistie vor das Essen des Paschalammes fiele. Sodann haben, so weit ich sehe, die alten Liturgien das *μετὰ τὸ δειπνῆσαι* des Korintherbriefes aufgenommen. Dieser muß auch als die älteste Grundlage der Liturgie gelten.

In derselben Zeitschrift veröffentlicht H. Bickell „das älteste liturgische Schriftstück". Es stammt aus dem Anfang des vierten Jahrh. und lautet: *ὁ γεννηθεὶς ἐν Βηθλεὲμ καὶ ἀνατραφεὶς ἐν Ναζαρέτ, κατοικήσας ἐν τῇ Γαλιλαίᾳ, εἴδομεν σημεῖον ἐξ οὐρανοῦ· (τῷ) ἀστέρος φανέντος, ποιμένες ἀγραυλοῦντες ἐθαύμασαν· (οὐ) γονυπεσόντες ἔλεγον· δόξα τῷ Πατρί, ἀλληλούϊα· δόξα τῷ Υἱῷ καὶ τῷ Πνεύματι, ἀλληλούϊα, ἀλληλούϊα, ἀλληλούϊα.*

Schanz.

Ueber die **Christologie des hl. Hilarius v. Poitiers** bringt die Festschrift des K. Gymnasiums zu Rottweil zum 25jährig. Jubiläum S. M. des Königs Karl v. Württbg. eine sehr eingehende und gründliche Abhandlung aus der Feder des H. Prof. Dr. theol. Baltzer. Der in der theol. Welt längst bekannte Verf. (vgl. s. Schrift über Aug.'s Prädestinationslehre, Wien 1871; s. Abhandlg. über die Theologie des hl. Hil., Rottw. 1879) kommt zu dem sicheren, überzeugenden Resultat, daß Hil. sich keineswegs in Widersprüchen und verworrenen Vorstellungen bewegt (Harnack), vielmehr die beiden Naturen in der Einen Person streng festhält und gegenüber der Irrlehre energisch verteidigt, Maria trotz einzelner mißverständlicher Ausdrücke die wahre und volle Mutterschaft zuerkennt (gegen Baur), daß aber H. trotz aller Bemühungen, die vollkommen menschliche Natur zu wahren, doch mit seiner eigentümlichen Theorie über die Leidensfähigkeit Jesu, bezw. über die Empfindungs- und Schmerzlosigkeit des Leibes Jesu im Leiden und Tod „an der Klippe des Doketismus hart vorbeisegelt"; jedoch schreibe H. diese Erhabenheit über jede Schmerzempfindung dem wahrhaft menschlichen Leib Jesu nur wegen seines übernatürlichen Ursprungs und seiner Vereinigung mit der göttlichen Natur zu. U. E. war auch die allzu allegorische Schriftauslegung

des hl. Hilarius nicht ohne Einfluß auf seine diesbezügliche Lehransicht (vgl. Reinkens, Hil. v. P. S. 66 ff.).

Rep. A. Koch.

Gardthausen beruft sich in seiner **Griechischen Paläographie** (1879 S. 163) auf den cod. D 2. 27 der Bibl. Angelica zu Rom, um den terminus ad quem, bis zu welchem die jüngere Unciale geschrieben wurde auf 1118—1143 anzusetzen [1]). S. 161 zählt er denselben Codex zu den liturgischen Uncialhandschriften mit dem Bemerken, daß er noch nicht publiciert sei. S. 162 endlich constatiert er das Fehlen jeden Ornamentes in demselben. Diese Angaben sind geeignet von diesem Codex eine ganz falsche Vorstellung zu geben. Es möge daher hier eine kurze Beschreibung desselben folgen, woraus zugleich hervorgehen wird, daß die demselben entnommene „unterste Zeitgrenze" für die Uncialhandschriften unhaltbar ist.

Der Cod. Angel. D. 2. 27 ist keine einheitliche Handschrift, sondern nur eine Sammlung von 10 Handschriftenfragmenten verschiedenen Umfanges, verschiedenen Inhalts und verschiedener Schriftart. Das interessanteste ist ein Fragment in Uncialschrift von den Acta eines Märtyrers Theodorus, das man dem 8—9. Jahrhundert zuweisen kann. Ich gehe hier nicht näher darauf ein. Sämtliche Angaben Gardthausen's beziehen sich nur auf eines dieser Fragmente, und zwar auf das kleinste, ein Halbfolio (0,16 × 0,22) eines griechischen Evangeliars mit den auf 2 Kolonnen stehenden Versen Luc. 6, 1^{b}, 2^{a}. | 4^{a}. | 7, 12^{b}. 13. | 15^{b}. 16^{a} |. Der letzte Vers bietet 2 Varianten zu dem Tischendorf'schen Text *πάντας* statt *ἅπαντας* und *ἐγείγερται* st. *ἠγέρθη*. Das Pergament ist fein und auf beiden Seiten fast gleich weiß. Die Höhe der Lettern beträgt 0,05—06, auf der Rückseite 0,06—07 Cmtr.; der Abstand der Linien beträgt 0,06 Cmt. Die Liniierung endlich ist sehr sorgfältig. Eine auf dieses Fragment bezügliche Notiz in dem codex selbst verlegt die Entstehungszeit der Handschrift, wozu es gehörte, vor das 9. Jahrhundert. Bei dem Mangel an ausgeprägten Kriterien für die Chronologie der Uncialschrift überhaupt läßt sich jene Zeitbestimmung noch herabdrücken bis tief ins 10. Jahrhundert hinein. Gardthausen ließ sich durch eine Notiz in Minuskelschrift „*βίβλος ἰωάν(νου) κομνήνου*" verleiten, das 12. Jahr-

1) Wiederholt aus s. Beiträgen zur griechischen Paläographie (in Sitzungsber. d. sächs. Ges. d. Wissensch. Phil.-Histor. Kl. 1878 S. 56).

hundert als Entstehungszeit anzugeben. Abgesehen jedoch davon, daß diese Notiz augenscheinlich von späterer Hand hinzugefügt wurde und der jüngsten Minuskel angehört, so zeigt ein von Gardthausen nicht gegebener Zusatz „*τὸ νῦν δ' εἶναι γεωργίου κ(ο)μ(ητος) τοῦ κορίνθ(ου)*, daß diese Notiz mit der Entstehungszeit der Handschrift gar nichts zu thun hat, sondern nur den Wechsel des Eigentümers angibt. Dieser Georgius, den Gardthausen in seiner Schreiberliste (S. 322) als Verfasser eines Zusatzes zum cod. Neapol. II A. 11 nennt, war bereits Montfaucon bekannt als Besitzer einer Bibliothek, die früher Marcus Mamuna aus Kreta gehörte und aus der mehrere Handschriften nach Wien und Oxford kamen (Palaeogr. gr. Paris 1708 S. 99. 111). In einer der letzteren ist der Wechsel des Eigenthümers mit ähnlichen Worten ausgedrückt: *κτῆμα Μάρκου Μανοῦνα τοῦ κρητός· τὸ νῦν δὲ γεωργίου κόμητος κορίνθου τοῦ ἐκ Μονεμβασίας* (l. c. S. 93). Georgius hatte also die Gewohnheit, die Herkunft seiner Handschriften zu notieren. Durch unser Fragment erfahren wir nun, daß er auch Handschriften aus der Bibliothek des Kaisers Joannes Comnenus besaß, was Montfaucon unbekannt geblieben war. In einer Handschrift epigraphischen Inhaltes der Bibl. Casanatensis zu Rom (E. V. 47) findet sich der Name des genannten Georgius v. Korinth wieder in Verbindung mit einem *ἐπίγραμμα ἐπιτύμβιον*, bezüglich dessen es mir jedoch noch nicht feststeht, ob er nur als Autor desselben genannt wird, oder ob es seine eigene Grabinschrift war. Während Montfaucon nur die Bibliotheken von Georgius und Marcus Mamuna erwähnt, zählt Gardthausen beide zu den Handschriftenschreibern des XV. Jahrh. Mit welchem Rechte, mag hier dahingestellt bleiben.

Weitere Beiträge zur griechischen Paläographie aus Bibliotheken Italiens, Siciliens und der Patriarchalbibliothek von Jerusalem werden seiner Zeit folgen. Beschreibungen von kleineren griechischen Fonds italienischer Bibliotheken bringt The classical Review im laufenden Jahrgang. Die Angaben lassen jedoch, wie ich mich bezüglich der Handschriften von Bologna dortselbst überzeugte (vgl. das Juniheft von 1889), was Zahl, Inhalt und Zeitbestimmung betrifft, sehr viel zu wünschen übrig.

Ehrhard (Straßburg).

Der vierte Band des „Archivs für Litteratur- und Kirchengeschichte des MA." bringt S. 1—190 **Ehrles** Studien und Publikationen über die **Spiritualen**, ihr Verhältnis zum Franzis-

kanerorden und zu den Fraticellen, zum Abschluß. S. 175 f. werden die Ergebnisse folgendermaßen zusammengefaßt. Die Bezeichnung „Fraticellen" erscheint in erster Linie als der Name einer Sekte, welche im 14. u. 15. Jahrhundert in Italien die Kirche beunruhigte. Ihre Urheber waren die extremen Spiritualen, welche sich nach dem Konzil von Vienne und besonders in den ersten Jahren Johanns XXII aus spiritualistischen Beweggründen von dem Orden und der Kirche abtrennten und in voneinander unabhängigen Gruppen pseudoreligiöse Genossenschaften bildeten. Sie stellten die absolute minoritische Armut dem evangelischen Leben des Heilandes und der Apostel, die Regel des hl. Franz dem Evangelium gleich und sahen daher die Dekretalen Johanns XXII als häretisch an. Infolge dessen glaubten sie allein die wahren fratres minores, allein im Besitz der Lösegewalt, allein auf dem Wege des Heiles zu sein. Voll träumerischen joachimitischen Prophetentums erwarteten sie die Erwählung eines Fraticellenpapstes und durch ihn die Erneuerung der Kirche durch ihr Fraticellentum. In zweiter Linie und zumal ohne die Zusätze de opinione und de paupere vita, welche jener ersten Klasse gelten, bezeichnete der Namen zuweilen rechtgläubige Ordensleute, noch häufiger nach Art der Ordensleute außerhalb der kirchlich gutgeheißenen Orden lebende Personen, insbesondere Einsiedler. Trotz aller Gesinnungsverwandtschaft seien daher die häretischen Fraticellen wohl zu unterscheiden von den Apostelbrüdern Separellis und Dolcinos, von den südfranzösischen und den deutschen Beghinen und Begharden, ja selbst von den Spiritualen. Denn Spiritualen hießen zunächst die im Orden verharrenden Armutseiferer; von ihnen dehnte sich dieser Name nur in Südfrankreich auf die aus dem Orden ausgeschiedenen Spiritualen aus, welche allerdings in Gesinnung und Lebensweise den (italienischen) Fraticellen der älteren Zeit am nächsten standen. Die Ausführung wird richtig sein. Dagegen dürften die zwei mit dem Namen barilotto bezeichneten Vergehen, geschlechtliche Vermischung beim Gottesdienst, Tötung eines Kindes und Verteilung des aus ihm bereiteten Pulvers, den Fraticellen doch nicht so ohne weiteres zur Last gelegt werden. Die teilweise durch die Folter erpreßten Geständnisse sind bei dergleichen Dingen im Mittelalter mit Vorsicht aufzunehmen, wie E. selbst S. 138 zu erkennen giebt, und der Umstand daß die Sache im Glauben des Volkes bereits fest begründet war, hat in meinen Augen ebenso wenig zu bedeuten. — Des weiteren

bringt Ehrle außer einer Mitteilung über den „Konstantinischen Schatz" in der päpstlichen Kammer des 13. u. 14. Jahrhunderts (S. 191—200) ein Bruchstück der **Akten des Konzils von Vienne** (S. 361—470). Es entstammt dem Kodex 1450 der Pariser Nationalbibliothek Bl. 23—47 und enthält Auszüge aus dem Gutachten der Prälaten und Vorschläge des leitenden Komité's zur Erledigung der von den Prälaten eingereichten Beschwerden. Zugleich verbreitet es Licht über die Geschäftsordnung des Konzils. E. verwertete sie bereits mit Scharfsinn nach dieser Richtung. Den Schluß der wertvollen Publikation bildet eine Untersuchung über die Vienner Konzilsdekrete und der Klementinen sowie eine kurze Erörterung des Kampfes um die Freiheit der Kirche im 13. u. 14. Jahrhundert. — Die übrigen Stücke des Bandes verdanken wir den Bemühungen Denifles. Derselbe bietet außer einigen kleineren Mitteilungen die älteste bisher bekannte Taxrolle der apostolischen Pönitentiarie, dem J. 1338 angehörig (S. 201—238), Urkunden zur Geschichte der mittelalterlichen Universitäten (S. 239—262), Untersuchungen über die Handschriften der Bibel-Korrekturen- des 13. Jahrhunderts (S. 263—311; 471—601), über Nikolaus von Straßburg als Plagiator (S. 312—329), über den Ursprung der Historia des Nemo (S. 330—348), endlich einen Quaternus rationum des Malers Matter Gianotti von Viterbo in Avignon (S. 602—630). Bezüglich des Nikolaus v. Str. wird gezeigt, daß er für seine Schrift De adventu Christi v. J. 1326 die Schriften De adventu Christi secundum carnem und De Antechristo des Magister Johannes Parisiensis mit dem Beinamen Qui dort v. J. 1300 ausschrieb. Was den Nemo anlangt, so verfaßte ein gewisser Radulfus in Frankreich um 1290 einen Sermo, in dem Stellen aus der hl. Schrift, sowie auch aus anderen Büchern, in denen das Wort nemo vorkommt, so gedeutet werden, daß Nemo als eine Person erscheint. Die närrische Arbeit fand durch Stephan de S. Georgio, dessen Schrift erhalten ist, eine Widerlegung, durch andere, wie mehrere Handschriften zeigen, eine Erweiterung. In Betreff der umfangreichen und bedeutsamen Abhandlung über die Bibel-Korrektorien sei auf das Archiv selbst verwiesen.

Die Stellung des K. Ferdinand I zum Trienter Konzil vom Oktober 1561 bis zum Mai 1562 bildet den Inhalt einer Bonner Doktor-Dissertation v. J. 1887, verfaßt von H. Löwe (Bonn, Cohen und Sohn 1887. 88 S. 8.). Die fleißige und gründliche

Untersuchung zerfällt in vier Abschnitte und zwei Exkurse. Es wird erörtert 1) die Instruktion, die der Kaiser seinen Gesandten zum Konzil am 1. Jan. 1562 gab, und ihre Entstehung; 2) das Reformationslibell, das die kaiserlichen Oratoren vom 11. März 1562 in Trient vorlegten; 3) die Entstehung desselben; 4) die Einwirkung des Minoriten Franz von Cordova auf die kaiserliche Reformpolitik. Letzterer wird als der Verfasser des anonymen Gutachtens bei Le Plat V, 213 ff., nachgewiesen und gezeigt, daß er auf einzelne im Namen des Kaisers erlassene Schriftstücke, Kundgebungen vertraulicher Natur, einen gewissen Einfluß ausübte, aber bei den für die Leitung der kaiserlichen Politik ausschlaggebenden Männern, unter denen der Reichsvizekanzler Seld die erste Stelle einnimmt, für seine weiter gehenden und schärfer gefaßten Reformanträge kein geneigtes Gehör fand. In Exkurs I wird Gienger als Verfasser der an den Papst gerichteten Denkschrift vom Juni 1560 dargethan. Der Exkurs II beschäftigt sich mit den Daten verschiedener Eingaben der kaiserlichen Oratoren an die päpstlichen Legaten auf dem Konzil, in denen sie nach ihrer Ankunft in Trient die Vornahme der Reform fordern.

Funk.

Unter der Aufschrift: **Der Hypnotismus und die Erziehung** giebt Elie Blanc, Professor der Philosophie, in der Zeitschrift L'Université catholique 1889 Nr. 4 p. 526—552 einen interessanten referierenden und kritischen Bericht über die in Frankreich noch mehr als bei uns im Schwang gehenden Versuche, die Hypnose pädagogischen Zwecken dienstbar zu machen und aus dem Hypnotismus eine intellektuelle und moralische Orthopädie herauszubilden. Die Vertreter dieser Richtung wollen allen Mißbrauch ausgeschlossen und die Experimente erfahrenen Aerzten vorbehalten wissen; ferner beschränken sie selbst die Anwendung der Hypnose zu besagtem Zweck auf eigentlich lasterhafte und unverbesserliche Naturen, an welchen alle andern pädagogischen Mittel sich abgestumpft haben; sie haben es namentlich auf die Zuchthäuser abgesehen, und es wurde bereits an den Polizeipräfekt der Seine das Ansinnen gestellt, an einigen jungen Gefangenen das Verfahren zur Anwendung zu bringen; von diesem ging das Gesuch an den Minister des Innern, wurde aber, wie es scheint, abschlägig beschieden. Man beruft sich auf eine große Reihe von Fällen, in welchen das Verfahren besten Erfolg gehabt habe; die interessantesten führt der Verf. des Art. an. Um religiöse und moralische Bedenken zu

sistiren erklärt man die hypnotische Suggestion ganz analog der Erziehungssuggestion im wachen Zustand durch die Mittel der Ermahnung, des Tadels ꝛc.; nur sei im Zustand hypnotischen Schlafes auch ein sonst ganz unempfänglicher Geist durchaus belehrbar und willfährig; die Natur, weich geworden wie Wachs, lasse nun mit beinah sicherem Erfolg sich bearbeiten und modeln. Die Resultate und die Erklärungen der Verteidiger dieser hypnotischen Pädagogik haben in der That etwas Bestechendes, und der Verf. merkt auch an, daß mehrere französische Theologen und katholische Schriftsteller die Anwendung jenes Mittels nicht unbedingt unerlaubt gefunden haben. Er selbst möchte sich eher auf die Seite des Erzbischofs von Madrid stellen, welcher jede Anwendung des Hypnotismus, auch für Heilzwecke, für unerlaubt erklärte. Seine Kritik der hypnotischen Orthopädie ist scharf und treffend. In welchem Fall man denn sagen könne, alle anderen erziehlichen Mittel seien fruchtlos erschöpft und darum nur noch dies Eine möglich? dieses Eine, nach den eigenen Geständnissen der Hypnotiker nicht unbedenkliche? Denn wäre es nicht bedenklich, warum würde es denn auf die schlechtesten und lasterhaftesten Subjekte eingeschränkt? Ueber die Mißerfolge, Katastrophen, schweren Schädigungen, welche den Ausgang vieler Experimente bilden, habe man keine Kontrolle; die angeblichen Heilungen kenne man bloß aus dem Zeugnis der Interessierten. Das wird man sicher mit dem Verf. verlangen müssen, daß ehe man in der Hypnose einen ganz neuen Faktor der Erziehung anerkennt, noch ganz andere Garantien für den Erfolg und gegen Schädigung des Menschenwesens geboten werden. Der Verf. hat das Verdienst, zum erstenmal mit Ernst eine Frage zur Besprechung gebracht zu haben, welche den Psychologen, Pädagogen und Moralisten interessiert und von eminent praktischer Bedeutung ist.

Keppler.

Litteratur-Anzeiger
der
Theologischen Quartalschrift.

Herder'sche Verlagshandlung, Freiburg im Breisgau.

Soeben ist erschienen und durch alle Buchhandlungen zu beziehen:

Langer, J., Das Buch Job in neuer und treuer Uebersetzung nach der Vulgata, mit fortwährender Berücksichtigung des Urtextes. Dritte Auflage, und **Das Hohelied** nach seiner mystischen Erklärung. (Eine Paraphrase.) Zweite Auflage. Mit Approbation des hochw. Herrn Erzbischofs von Freiburg und des hochw. Herrn Bischofs von Luxemburg. Beide Werke in einem Band. gr. 8°. (XX u. 219 S. und XIV u. 86 S.) M. 3. —

Vor Kurzem erschien: **Das Buch der Psalmen** in neuer und treuer Uebersetzung nach der Vulgata, mit fortwährender Berücksichtigung des Urtextes. Dritte Auflage. Mit Approbation des hochw. Herrn Erzbischofs von Freiburg. gr. 8°. (VIII u. 521 S.) M. 5; eleg. geb. in Halbfranz mit Rothschnitt M. 7.

Literarische Rundschau für das katholische Deutschland. Herausgegeben von Dr. G. Krieg. Monatlich eine Nummer, zwei Quartbogen stark. Preis des Jahrgangs M. 9.

In der „Literarischen Rundschau" gelangen zur Besprechung: Werke der Theologie, der wissenschaftlichen und praktischen; der Philosophie, Pädagogik und christlichen Socialpolitik; der Geschichte, kirchlichen Kunst und Archäologie; Naturwissenschaftliche Werke, sofern sie Stellung nehmen zu wichtigen Fragen der Theologie oder Philosophie; Erzeugnisse der allgemeinen Literaturgeschichte, Jugendliteratur, Sprachwissenschaft, Länder- und Völkerkunde, und wichtigere dichterische Produkte. — Die äußere Einrichtung der „Literarischen Rundschau" bleibt die bisherige: sie wird größere Uebersichten und Charakteristiken, über die Literatur eines bestimmten Faches, sodann Recensionen und Referate, kleine Kritiken, kürzere literarische oder persönliche Nachrichten, endlich im „Büchertisch" die Bibliographie bringen.

Hefele, Carl Jos. von, (Bischof von Rottenburg), **Conciliengeschichte.** Nach den Quellen bearbeitet. Fortgesetzt von J. Cardinal Hergenröther. Zweite Auflage. Neue Ausgabe in Halbbänden. Zweiter Halbband. gr. 8°. (S. 417—844.) M. 5.

Um die Anschaffung dieses hochbedeutenden Werkes zu erleichtern, haben wir eine Ausgabe in Halbbänden zum Preise von M. 5 pro Halbband veranstaltet. Mit dem 15. Oktober 1889 beginnend, wird vierteljährlich ein Halbband ausgegeben, so daß die Sub-

scribenten im Laufe von 4 Jahren in den Besitz der bis jetzt vorliegenden acht Bände gelangen. — Auf Wunsch werden die fertigen Bände auch in kürzeren Fristen oder auf einmal, broschirt oder in schönem Originalband, geliefert.

Pesch, T., S. J., Institutiones logicales secundum principia S. Thomae Aquinatis ad usum scholasticum. Cum approbatione Rev. Archiep. Friburgensis et Super. Ordinis. **Pars II**: *Logica major. Volumen 2*, continens logicam realem et conclusionem polemicam. gr. 8°. (XVIII u. 656 S.) M. 5. 50; geb. in Halbfranz M. 7.

Das Werk, welches einen Bestandtheil der **„Philosophia Lacensis"** bildet, ist hiermit abgeschlossen. Früher sind erschienen: — **Pars I**: *Summa praeceptorum logicae.* gr. 8°. (XXIV u. 589 S.) M. 6; geb. M. 7. 60. — **Pars II**: *Logica major. Volumen 1,* complectens logicam criticam et formalem. gr. 8°. (XXIV u. 645 S.) M. 6. 50; geb. in Halbfranz M. 8. 20.

Pastor, Dr. L., Geschichte der Päpste seit dem Ausgang des Mittelalters. Mit Benutzung des päpstlichen Geheim-Archives und vieler anderer Archive. **Zweiter Band: Geschichte der Päpste im Zeitalter der Renaissance bis zum Tode Sixtus' V.** gr. 8°. (XLVII, 687 S. u. 38 S. Nachwort) M. 10; in Original-Einband, Leinwand mit Lederrücken und Deckenpressung M. 12; Einbanddecke allein M. 1. 20.

Der dritte Band wird die Regierungen von Innocenz VIII., Alexander VI., Julius II. und Leo X. umfassen und damit das Zeitalter der Renaissance Abschluß bringen.

Jansen, Johannes (Verfasser der Geschichte des deutschen Volkes), **Zeit- und Lebensbilder.** Vierte, vermehrte Auflage in zwei Bänden. 8°. (XXXVI u. 748 S.) M. 8; elegant geb. in Leinwand mit Goldtitel M. 9. 40.

Diese vierte Auflage ist um drei ausführliche Aufsätze über Victor Aimé Huber, Richard Rothe und Adalbert Stifter vermehrt worden.

Inhalt. Erster Band: I. Viktor Aimé Huber's Wirken auf literarischem, politischem und socialem Gebiete. — II. Aus des Geographen Carl Ritter Leben und Briefen. — III. Zur Charakteristik des Naturforschers Alexander von Humboldt. — IV. Eine Culturdame und ihre Freunde. — V. Der Philosoph Arthur Schoppenhauer, aus persönlichem Umgang dargestellt. — VI. Der protestantische Theologe Richard Rothe, aus seinen Briefen geschildert. — VII. Erinnerungen an einen deutschen Capuciner.

Zweiter Band: I. Adalbert Stifter's Anschauungen über Leben, Literatur und bildende Kunst. — II. Anschauungen des russischen Dichters Joukoffsky. — III. Politische und kirchliche Ansichten der preußischen Diplomaten Nagler und Rochow. — IV. Friedrich Christoph Dahlmann und sein Briefwechsel mit Friedrich Wilhelm IV. — V. Freiherr von Bunsen und sein Verhältniß zu Friedrich Wilhelm IV. — VI. Friedrich Wilhelm's IV. politische und religiöse Gesichtspunkte. — VII. Gervinus über Deutschland und seine Zukunft.

Theologische
Quartalschrift.

In Verbindung mit mehreren Gelehrten

herausgegeben

von

D. v. Kober, D. Funk, D. Schanz D. Keppler
und D. Belser,

Professoren der kathol. Theologie an der K. Universität Tübingen.

Zweiundsiebzigster Jahrgang.

Zweites Quartalheft.

Tübingen, 1890.
Verlag der H. Laupp'schen Buchhandlung.

Druck von H. Laupp jr. in Tübingen.

I.

Abhandlungen.

1.

Zur christlichen Epigraphik.

Von Dr. A. Ehrhard,
Professor der Theologie in Straßburg.

Die Wissenschaft der christlichen Epigraphik ist noch im Werden begriffen; sie hat jedoch in den letzten Dezennien bedeutende Fortschritte gemacht, besonders bezüglich der Materialsammlung, deren Abschluß in absehbarer Zeit bevorsteht. Am meisten bleibt in dieser Hinsicht noch für die im großen und ganzen griechischen Inschriften des christlichen Orientes zu thun, und doch wäre gerade hier eine möglichst sorgfältige und vollständige Sammlung vonnöten. Denn auch das peinlichste Zusammenlesen der jetzt noch vorhandenen griechischen Inschriften kann uns nur den allerkleinsten Teil derjenigen bieten, die einst wirklich gesetzt wurden. Der Mangel an großen unterirdischen Nekropolen erleichterte ihre Zerstörung während langer Jahrhunderte; dazu kamen die zahlreichen Umwälzungen höchst vandalischer Natur, deren Schau-

platz die altchristlichen Kulturstätten in Kleinasien, Syrien und Palästina bis in die neueste Zeit hinein gewesen sind. Endlich darf auch vielen Inschriftsammlern des Orients der Vorwurf nicht erspart werden, die christlichen Inschriften über Gebühr den klassischen hintangesetzt und so noch manche von denen, die Jahrhunderte überlebt, in letzter Stunde dem Untergang überantwortet zu haben. Die erste nennenswerte Sammlung veranstaltete Marini, dessen vatikanischen, von Kard. Mai nur zum Teil publizierten Scheden ungefähr 750 griechische meistens aus dem Orient stammende Inschriften enthalten [1]. Weit größer ist die Anzahl derjenigen, die im Boeckh'schen Corpus Inscriptionum graecarum Aufnahme fanden. Seitdem ist keine eigene Sammlung mehr versucht worden. In den letzten Jahren hat sich jedoch die Zahl der bekannten christlich-griechischen Inschriften noch bedeutend vermehrt. Dieses Material zu einem einstigen Corpus der christlichen Inschriften des Orients liegt zur Zeit noch zerstreut in einer Unmasse von archäologischen und epigraphischen Zeitschriften, Reiseberichten, Monographien über orientalische Länder, Inseln und Städte, teils gesondert, teils vermischt mit den klassischen Inschriften [2].

1) Vgl. Scriptorum veterum nov. collect. V. Die Scheden selbst in codd. Vatican. lat. 9075—9105 von de Rossi geordnet.

2) Diese allgemeinen Angaben mögen hier genügen, da eine ausführliche Besprechung der christlichen Inschriften griechischer Sprache andern Ortes erfolgen wird. Die dankenswerten Beiträge von Julius Ritter zur Kenntnis derselben, sowohl der sepulkralen (De compositione titulorum christianorum sepulcralium in corpore inscriptionum graecarum editorum Berlin 1877) als der monumentalen (De titulis graecis christianis commentatio altera in Symbolae Joachimicae Berlin 1880 S. 255—80) berücksichtigen nur die im C. I. Gr. enthaltenen.

Weit vorgerückter ist die Sammelarbeit auf dem Gebiete der christlichen Epigraphik des Abendlandes. Diese im großen und ganzen lateinischen Inschriften liegen zum Teil in Spezialsammlungen verschiedener Länder und Provinzen bereits vor [1]), oder bilden einen Bestandteil des großen Corpus Inscriptionum latinarum dessen Publikation schon weit gediehen ist.

Von den abendländischen Inschriften nehmen naturgemäß die Roms das größte Interesse in Anspruch. Rom hat zunächst Dank seiner ausgedehnten durch providentielle Fügung dem Mittelalter, das dafür kein Verständnis, weil kein Bedürfnis gehabt hätte, entrückten Nekropolen die größte Zahl christlicher Inschriften aufzuweisen. Sodann hat sich aber die centrale Stellung Roms wie auf anderen Gebieten, so auch auf dem der Epigraphik geltend gemacht. Um bei dem der Epigraphik so nahe verwandten Gebiete der Kunstarchäologie stehen zu bleiben, so können zum Beispiel die außerrömischen Sepulkralskulpturen und kirchlichen Baudenkmäler im allgemeinen betrachtet und selbstverständliche Differenzen zugestanden, ihre Abhängigkeit von den römischen nicht verleugnen. Jene Beeinflussung hat sich aber auch direkt erwiesen durch die interessanten Untersuchungen Le Blant's, wonach die einzelnen Veränderungen in den Grabformeln Roms innerhalb eines Jahrhunderts in Gallien ihren steten Wiederhall fanden [2]). Es hieße aber dem Zufall einen für die Wissenschaft höchst bedenklichen Spielraum

1) Vgl. Kraus, Roma Sotterranea 2. A. S. 434 ff. — Real-Lexikon der christl. Altertümer II, 40. 41.

2) Vgl. Le Blant, Manuel d'épigraphie chrétienne Paris 1869 S. 29 ff.

zugestehen, wenn man hierin nicht einen Kausalnexus erkennen wollte. Es würde nicht schwer halten, dieselbe Beeinflussung auch für die übrigen Provinzen des weströmischen Reiches nachzuweisen. Mit dieser Wahrnehmung leuchtet zugleich ein, daß die Arbeit in der römischen Epigraphik für die christliche Epigraphik überhaupt von der größten Bedeutung ist, und zwar nicht nur materiell als Sammlung des ansehnlichsten Teiles der christlichen Inschriften, sondern auch formell, als Feststellung einer epigraphischen Theorie, deren Gesetze mit den durch die Eigentümlichkeiten eines jeden Landes geforderten Abänderungen mehr oder weniger für alle anderen abendländischen Inschriften gelten müssen.

Alle Versuche um ein Korpus der christlichen Inschriften Roms herzustellen waren bis in die neueste Zeit hinein gescheitert. Von Gori an, der zuerst diesen Gedanken faßte, den Muratori, Maffei, Bacchini, Bottari, Terribilini, Reggino u. a. weiter verfolgten, bis auf Marini, der ihn seiner Verwirklichung am nächsten gebracht hatte, kam es nur zu Vorarbeiten höchst unvollkommener Natur. Es lag dieser Mißerfolg an einer Reihe von Umständen, die teils die Schwierigkeit des Unternehmens selbst mit sich brachte, teils von außen her zu jenen hinzutraten, teils endlich durch die Zeiten selbst bedingt waren. Diesen Umständen unterlag auch Kard. Mai's Vorhaben, die epigraphischen Scheden Marinis zu veröffentlichen. Als daher Mai nach Herausgabe eines ersten Bandes die Feder niederlegte, schien das Korpus wieder in eine ferne Zeit gerückt. Da nahm im Jahre 1842 J. B. de Rossi als junger Archäologe die Sache in die Hand, und seine rastlose Thätigkeit, geleitet

von einem für historische und archäologische Forschungen einzig befähigten Geiste, getragen von der reinsten Begeisterung für die Wissenschaft in Verbindung mit der kindlichsten Liebe zu seinem angestammten Glauben, begünstigt durch ein seltenes Glück, galt seitdem nicht zum geringsten Teile dem Aufbau der christlichen Epigraphik überhaupt sowie der römischen insbesondere. Die Früchte derselben liegen in einer Reihe von Spezialarbeiten vorab in seinem eigenen Bulletino di **archeologia christiana** vor; als Mittelpunkt seiner ganzen epigraphischen Thätigkeit stellt sich jedoch sein Corpus inscriptionum christianarum Urbis Romae dar, dessen I Band in den Jahren 1857—61 erschienen ist. In eine nähere Analyse desselben treten wir hier nicht ein; es genügt seine Bedeutung für die christliche Epigraphik überhaupt hervorzuheben. Wir erkennen sie schon an der ersten quellenmäßigen Geschichte der christlichen Epigraphik vom Zeitalter Karls des Großen bis auf unsere Tage, die er bietet und die seitdem allenthalben maßgebend geblieben [1]); sie liegt aber besonders in der darin angewandten Methode. Die Neuerung welche de Rossi hier vornahm ist weitgreifender, die Fortschritte, die er gegenüber seiner Vorgänger aufweist, größer als es auf den ersten Blick scheinen möchte. Er zuerst hat die Fundgruben der christlichen Inschriften in Rom, die Katakomben seinen Zwecken dienstbar gemacht, er zuerst die Handschriften epigraphischen Inhaltes herangezogen und selbst die kleinsten Fragmente mit größter Sorgfalt und überraschen-

1) Vgl. Inscriptiones christianae Urbis Romae septimo saeculo antiquiores edidit Joannes Baptista de Rossi I S. VI—XXXVI.

dem Erfolg gesammelt. Was aber von durchgreifender Tragweite ist, er verließ die früheren Einteilungsprinzipien, um den topographischen Gesichtspunkt in den Vordergrund zu rücken, wodurch die Epigraphik aufgehört hat, vom jeweiligen theologischen Standpunkt abzuhängen und zum Range einer wahren Wissenschaft erhoben wurde. Nur bei den Inschriften von besonderer Bedeutung findet de Rossi das Abgehen von der topographischen Anordnung angebracht, bei den datierten nämlich, den historischen und endlich den theologischen, wie man diejenigen kurz bezeichnen kann, welche über den Glauben, die Sitten und heiligen Gebräuche der ersten Christen Auskunft geben. Die Zusammenstellung der datierten erfordert schon der rein epigraphische Standpunkt, denn sie allein ermöglicht die Uebersicht der Entwicklung der epigraphischen Palaeographie, und gibt überhaupt die Kriterien an die Hand, wonach die meistens undatierten christlichen Inschriften chronologisch zu reihen sind. Aus diesen Gründen vereinigte de Rossi in dem erwähnten ersten Band alle bis dahin bekannten datierten Inschriften Roms, um eben, wie er selbst betont, ein sicheres Fundament für die chronologische Reihenfolge zu gewinnen, in der er die übrigen Inschriften vorführen wird, da ja gerade von dem Alter einer Inschrift ihr eigentlicher Wert in epigraphischer wie besonders in theologischer Beziehung abhängt. Aehnliche Gründe sprechen auch für die Ausscheidung und Zusammenstellung der Inschriften mit bestimmtem historischen Anlaß oder Inhalt. Dagegen läßt sich ein Bedenken gegen die dritte Serie der theologischen Inschriften, wie ich sie oben nannte, nicht unterdrücken. An dieser Zusammenstellung hat der Theo-

loge offenbar ein größeres Interesse als der Epigraphiker und vom Standpunkt des Theologen aus kann man jenes Vorhaben nur begrüßen [1]). Allein rein epigraphisch läßt sich diese Klasse nicht genau umschreiben; es wird ja kaum eine große Anzahl von Inschriften geben, die nicht in irgend einer Weise etwas von den Anschauungen der ersten Christen, über Glaube und Sitte, Leben und Tod durchblicken lassen. Will man sich auf die hauptsächlichsten beschränken, so entsteht wieder die Frage nach dem Verhältnis dieser Klasse zur historischen, von denen viele auch die Glaubenslehre illustrieren. Um sodann Klarheit und Ordnung in eine Klasse von Inschriften jeder Art zu bringen, die nur durch ihren Inhalt verwandt sind, wird man sie wohl nach Dogmen klassifizieren müssen; hiebei wird aber oft schwer zu entscheiden sein, wohin eine jede Inschrift eigentlich gehört. Da endlich viele Inschriften verloren gegangen sind, von denen wir nicht wissen, ob sie nicht interessantere Aufschlüsse über die Dogmen des christlichen Altertums enthielten, so wird

1) Der Zweck, den de Rossi dabei verfolgt, ließe sich vielleicht wirksamer erreichen durch Veranstaltung einer Sammlung ausgewählter Inschriften, die in den nicht sachmännischen theologischen Kreisen eine größere Verbreitung finden würde als die kostspieligen Folianten des Corpus. Der Verfasser hofft seiner Zeit solche kleinere Sammlungen für die lateinischen und griechischen Inschriften des christlichen Altertums veranstalten zu können. Die christliche Epigraphik hätte dann was die klassische an Dittenbergers Sylloge inscriptionum graecarum Lipsiae 1883 u. Willmanns, Exempla inscriptionum latinarum in usum praecipue academicum Berlin 1873 besitzt. Die dankenswerte Chrestomathie von John M' Caul (Christian epitaphs of the first six Centuries. Toronto and London 1869) entspricht diesem Bedürfnis nicht in genügender Weise. Sie bietet nur 100 datierte Grabinschriften, die meistens lateinisch sind und aus Rom stammen.

das aus den erhaltenen sich ergebende Bild des alt-christlichen Glaubens- und Tugendlebens kaum als voll-ständig gelten können. Wenn somit diese Sonderung unverkennbare Nachteile hat, so darf man doch darüber den theologischen und dogmenhistorischen Gewinn nicht außer Acht lassen; auch wird dem gerügten Uebelstande zum Teil dadurch abgeholfen, daß de Rossi alle vor-weggenommenen Inschriften in den topographischen Serien an Ort und Stelle wieder nahmhaft machen wird.

Der erste Band, worin de Rossi das Fundament der christlich-römischen Epigraphik mit aller wünschens-werten Solidität aufgebaut, war von der gesamten Ge-lehrtenwelt mit der größten Anerkennung begrüßt worden und man erwartete mit Spannung den zweiten. Es er-schien endlich (1888) nach einem Zwischenraum von drei-ßig Jahren der I Teil desselben, auf den wir seiner grundlegenden Bedeutung wegen näher eingehen müssen. Der lange Zeitabstand, der die beiden Bände trennt, er-scheint auch abgesehen von der vielverzweigten litterarischen Thätigkeit des Verfassers und äußeren Verzögerungs-umständen nicht auffallend, wenn man die staunenswerte Geistesarbeit betrachtet, deren Frucht vorliegender Band ist. Nach dem ursprünglichen Plan des Werkes sollte er die oben erwähnte zweite historische Klasse von In-schriften bringen; der Wunsch jedoch, die christliche Epi-graphik von Grund aus wissenschaftlich zu gestalten, ver-anlaßte de Rossi jenen ursprünglichen Plan zu verlassen und die epigraphischen Handschriften, die am Schluß des Korpus hätten kurz charakterisiert werden sollen, zum Gegenstand einer besonderen Abteilung des zweiten Bandes zu machen, die nun auch den Titel führt: Series codi-

cum in quibus veteres inscriptiones christianae praesertim urbis Romae sive solae sive ethnicis admixtae descriptae sunt ante saeculum XVI. Die Gründe für diese Aenderung entwickelt de Rossi in der Vorrede zum Bande; ausführlicher hat er sie in einer Rede dargelegt, die er in der R. Società Romana di storia patria hielt[1]. Die christlichen Inschriften nämlich historischen und theologischen Inhaltes sind zum weitaus größten Teil nicht mehr im Original vorhanden. Viele gingen unwiderruflich verloren; von vielen besonders von den metrischen sind uns jedoch Kopieen erhalten. Diese liegen nun in den handschriftlichen Inschriftensammlungen und Anthologien vor, auf deren Autorität somit der christliche Epigraphiker in den meisten Fällen angewiesen ist. Bei dieser Sachlage fand es de Rossi mit Recht für unzulänglich nur die Varianten aus den Handschriften anzugeben, wie dies in den klassischen Korpora geschieht, er unterzog sich der mühsamen aber auch lohnenden Aufgabe alle vor das XVI. Jahrh. fallenden epigraphischen Handschriften zu sammeln, zu ordnen, auf ihren Wert und ihre gegenseitigen Beziehungen hin zu prüfen, ihren jeweiligen Ursprung, Zweck, innere oder topographische Ordnung festzustellen und endlich den von ihnen gebotenen Inschriftentext im Zusammenhang zu bieten: lauter Punkte, von denen die meisten noch nicht genügend aufgeklärt waren. Daraus leuchtet ein, daß vorliegender Band für die gesamte christliche Epigraphik von einer Bedeutung geworden ist, wie sie größer kaum gedacht werden kann.

1) Vgl. Archivio della R. Società Romana di Storia patria X. Auch separat erschienen in Corso pratico di Metodologia della Storia fascicolo III. Roma 1888.

Diese Bedeutung liegt nicht auf eigentlich epigraphischem Gebiete, wie denn de Rossi selbst darauf aufmerksam macht, daß die Inschriften nicht immer in ihrer wahren Gestalt, sondern wie sie in den Handschriften faktisch vorliegen, geboten werden. Sie ist vielmehr auf demjenigen der Quellenkritik zu suchen; ist aber auf diesem groß genug, um die Verzögerung in der abschließenden Publikation der einzelnen Inschriften weit aufzuwiegen.

Den Untersuchungen über die einzelnen epigraphischen Kodices steht als Prooemium eine Abhandlung voran, in welcher zum ersten Mal die christlichen metrischen und rythmischen Inschriften und ihre Dichter vom 2—8. Jahrhundert zur Sprache kommen [1]). Es wird hier nicht nur ein willkommener Beitrag geliefert sowohl zur Patrologie, die bisher von Inschriftendichtern nicht viel zu berichten wußte, als zur Geschichte der christlichen Dichtkunst, welche die metrischen Inschriften wenig berücksichtigt; de Rossi weist auch diese metrischen Inschriften, und darauf sei ein besonderer Nachdruck gelegt, als Quellen für die Hymnologie nach und gerade für ihre älteste Periode. Es war eine von Le Blant, Hirschfeld, de Rossi selbst u. a. bereits festgestellte Thatsache, daß wie in den heidnischen so auch in den christlichen Inschriften Verse aus älteren klassischen Dichtern, besonders aus Vergil mannigfach sich hineingewoben finden; hier spricht aber de Rossi zuerst den Gedanken aus, daß auch christlich metrische Inschriften, die auf den ersten Blick ganz selbständig erscheinen, aus alten Hymnen entnommen sind, von denen wir demnach in jenen Inschriften glücklich erhaltene Bruchstücke besäßen. Diese Behauptung stützt

1) S. VI—LXVIII.

sich auf Beobachtungen gewichtiger Natur. Hieher gehört zunächst die Zusammensetzung der berühmten Inschrift des Pektorius v. Autun [1]). Sie besteht offenbar aus 2 Teilen, die einmal in verschiedenem Versmaß geschrieben, sodann auch inhaltlich ganz von einander verschieden sind. „Das erste Epigramm ist ganz didaktisch und mystisch; bezieht sich nicht auf das, was im 2. Teil erwähnt wird und weist selbst die gewöhnlichen Sepulkralformeln nicht auf". (S. XIX.) Noch klarer bekundet sich die Herübernahme des ersteren Epigramms durch seine Unvollständigkeit. Die fünf ersten Verse desselben bilden nämlich das Akrostichon *ἸΧΘΥC*. Es drängt sich daher auf, daß mit dem *E* des 6. und letzten Verses ein neues Akrostichon anfängt, das de Rossi als *ΕΛΠΙC* zu ergänzen vorschlägt: eine Konjektur, die sich auf das bekannte Zusammentreffen von Fisch und Anker auf christlichen Grabmonumenten stützt [2]), und für deren hohe Wahrscheinlichkeit eine Reihe von de Rossi'schen Konjekturen spricht, die sich später glänzend bestätigten. Ein nicht weniger klarer Hinweis auf die gemeinsamen Quellen metrischer Lehrgedichte ist die eigentümliche Verwandtschaft zwischen dem besagten Epitaph von Autun und der nicht

1) Diese Zusammensetzung hatten frühere Bearbeiter dieser Inschrift schon wahrgenommen. V. Schultze (Die Katakomben Leipzig 1882 S. 119) selbst läßt die 6 ersten Verse gelten „als ein älteres Stück, das vielleicht noch in das zweite Jahrhundert zurückreicht und wahrscheinlich Rest eines altchristlichen Hymnus ist". Diese Vermutung bekommt jedoch erst durch die Ausführungen de Rossi's einen sicheren Untergrund. Schultze hebt auch mit Unrecht gegen Pohl (das Ichthys—Monument von Autun Berlin 1880) hervor, daß V. 7 genau an V. 6 anschließe.

2) Vgl. De Rossi, de christianis monumentis ἰχθυν exhibentibus Spicileg. Solesmen. III.

minder berühmten, neuerdings aufgefundenen Grabinschrift des Bischofes v. Hierapolis, Abercius, die de Rossi eingehend erörtert [1]). Eine solche Verwandtschaft in weit auseinandergelegenen Grabinschriften wäre geradezu unerklärlich, wenn jede Inschrift für ihren Zweck eigens gedichtet worden wäre. Zur Bekräftigung bespricht de Rossi (S. XXIV—XXXI) noch einige metrische Inschriften aus Rom, welche in Sprache, Symbol und Inhalt unter sich und mit den erwähnten Inschriften eigentümlich übereinstimmen, während sie in direktem Gegensatz stehen zur metrischen Grabinschrift einer Frau, die, wie daraus hervorgeht, zur Sekte der Valentinianer gehörte. Nun weiß man aber, daß die Gnostiker eine besondere Vorliebe zu Lehrgedichten hatten und daß die Christen ihnen orthodoxe gegenüberstellten. Es muß einer anderen Arbeit vorbehalten bleiben, auf diesen Gedanken de Rossi's näher einzugehen, der, wenn jener metrischen Grabinschriften nicht gar zu viele verloren gegangen, das Mittel an die Hand gäbe, die ältesten Hymnen und Lehrgedichte des christlichen Altertums wieder herzustellen. Wir müssen es uns auch versagen, länger bei dieser einleitenden

1) S. XII ff. Das Epitaph war durch die Akten des Abercius (griechisch zuerst in Boissonnade, Anecdota graeca V, 462 ff.) längst bekannt und nach Card. Pitra (Spicileg. Solesm. III, 352 ff.) archäologisch gewürdigt. Der Stein selbst wurde glücklicherweise von W. Ramsay im Jahr 1883 aufgefunden und publiziert (Revue Archéolog. 1883, S. 194; The Cities and Bishopies of Phrygia in Journal of Hellenic Studies 1883, 474 ff.; The Academy 1884 S. 174). Seitdem hat es eine weit größere Bedeutung erlangt. Vgl. Lightfoot, The apostolic Fathers II. 1. S. 476 ff. Zuletzt berief sich Wilpert darauf in seiner Polemik (Prinzipienfragen der christlichen Archäologie Freiburg 1889 S. 50 ff.) gegen Hans Achelis (Das Symbol des Fisches und die Fischdenkmäler der römischen Katacomben Marburg 1888).

Abhandlung de Rossi's stehen zu bleiben und die Geschichte der epigraphischen Dichtung von Damasus an, der mit seinen Epigrammen fast alle Katakomben und Märtyrergräber Roms schmückte, bis auf die Dichter des karolingischen Zeitalters zu verfolgen, deren eigenen Dichtungen viele Verse aus Inschriften früherer Zeit beigemischt sind. Diese Uebersicht, welche uns die heutige Armut der christlichen Epigraphik gegenüber ihrem früheren Reichtum so recht bitter empfinden läßt, stellte de Rossi mit Recht seinen eigentlichen Ausführungen voran, um den Wert der handschriftlichen Sammlungen dieser spärlichen Ueberreste ins rechte Licht zu stellen.

In seinen früheren Schriften hatte de Rossi den Beginn der epigraphischen Sammelarbeit in das karolingische Zeitalter verlegt [1]). Als die ältesten Sammlungen galten der Einsiedler Anonymus und der von Gruter publizierte Codex Palatino-Vaticanus, beide aus dem 9. Jahrhundert und mit der litterarischen Schule Alcuins in nächster Verbindung gedacht. Diese Angaben blieben die maßgebenden, bis de Rossi im vorliegenden Band sich selbst korrigierte. Das Studium aller bisher bekannt gewordenen handschriftlichen Inschriftensammlungen, die de Rossi aus etwa 80 Bibliotheken mehr als 300 an der Zahl miteinander verglich [2]), verbreitete ein ganz neues

1) Vgl. Le prime raccolte d'antiche iscrizioni. Rom 1852. S. 3; Inscriptiones I. l. c. u. s. w. Auch Piper konnte in seiner Geschichte der christlichen Epigraphik im Abendlande vom 6—8. Jahrhundert nur gelegentliche Erwähnungen von Inschriften bei Gregor von Tours, Beda und Paulus Diakonus namhaft machen (Einleitung in die monumentale Theologie. Gotha 1867. S. 828—30).

2) Zusammengestellt mit Angabe der Bibliotheken im Syllabus

Licht über die älteste Geschichte nicht bloß der christlichen, sondern der Epigraphik überhaupt. Namentlich durch den Corvey'schen Kodex stellte sich heraus, daß jene Sammlungen nicht die ersten, sondern im Gegenteil nur die spärlichen Ueberreste von wirklich epigraphischen Sammlungen enthalten, die bis in das sechste Jahrhundert zurückreichen. Nach de Rossi's lichtvoller Beweisführung darf daher zunächst die Einsiedler Sammlung nicht mehr als das Originalwerk eines Mönches aus dem 9. Jahrhundert gelten; sie ist eine Kompilation aus vier weit älteren epigraphischen Sammlungen, von denen die 3 ersten Inschriften aus Rom und Pavia, meistens klassische und in Prosa gefaßte boten, während die vierte ursprünglich zu einem Itinerar an die römischen Märtyrergräber gehörte. Solche Kompilationen wurden auch von Anderen vorgenommen, die aus denselben Quellen wie der Einsiedler Anonymus oder auch aus davon verschiedenen schöpften. Von diesen ältesten Quellen hat sich nur noch ein Fragment erhalten. Peter Pithou fand es im XVI. Jahrhundert. Dieses ging seitdem selbst wieder verloren; es ist aber glücklicherweise die Kopie von Scaliger erhalten. Diese Kopie mit Inschriften aus Rom, Ravenna, Rimini, Trier eröffnet daher mit Recht die Serie der codices epigraphici (S. 1—5), worauf die Einsiedler Sammlung, der de Rossi ihren wahren Namen »sylloge Reichenauensis« wiedergibt (die Handschrift stammt aus Reichenau), eingehend analysiert und

---

codicum S. 466—78. Eine genaue Einzelbeschreibung der Handschriften geht den jeweiligen Ausführungen über die darin enthaltenen Sammlungen voraus.

die ihr ähnlichen Kompilationen nachgewiesen werden [1]). Der weiteren durch Gruter schon längst bekannten aber ihrer Komposition und Tragweite nach sehr verkannten Sammlung des Codex Palatino-Vaticanus 833 läßt de Rossi dieselbe fruchtbare Kritik angedeihen. Abgesehen davon, daß man sie nach Gruters Ausgabe fälschlich als eine exklusive Sammlung christlicher Inschriften betrachtete, glaubte man in ihr auch nur eine einheitliche Sammlung aus dem neunten Jahrhundert erkennen zu müssen. Demgegenüber weist de Rossi nach, daß die Originalsammlung des Schreibers im 9ten Jahrhundert nur aus dem kleinsten Teil besteht, alles übrige aber Excerpte aus älteren Sammlungen sind desselben Charakters wie die vom Einsiedler Anonymus benützten, also sowohl heidnisch-klassischer als christlicher Inschriften. Der Mönch von Lorsch (wo die Handschrift geschrieben wurde) will allerdings eine spezifisch christliche Inschriftensammlung veranstalten, er verrät aber die Gestalt seiner Quellen durch einige heidnische Inschriften, die er nebenbei zur Ausfüllung einiger Lücken aufnahm. Infolge dieser Zusammensetzung erhält diese Sammlung den Namen »Veterum syllogarum corpus Laureshamense«, dessen einzelne »syllogae« de Rossi mit gewohnter Meisterschaft auseinander scheidet und jeder im Verlaufe

1) Auf diese Ausführungen folgt hier, wie durchgängig, der Inschriftentext. Außer den durch die Ausgaben von Mabillon, Hänel, Hensen, Urlichs und Jordan bekannten Stücken bietet de Rossi zum ersten Mal eine der Rombeschreibung angehängten von einem Augenzeugen geschriebenen Bericht über die päpstlichen Ceremonieen der Charwoche (S. 34 f.). Der Herausgeber verlegt ihn in die Zeit des Papstes Hadrian I.

seiner Untersuchungen ihren chronologischen Platz zuweist [1]). Derselbe Scharfsinn ließ ihn von jenen ältesten Inschriftensammlungen in alten Handschriften oder Handschriftenfragmenten aus Leyden, Basel u. s. w. weitere Ueberreste erkennen. Daß nun diese ältesten Sammlungen bis in das sechste Jahrhundert zurückgehen beweist schon der Umstand, daß bereits im fünften Jahrhundert metrische Inschriften aus Rom sich auf Monumenten weit entlegener Städte, ja bis in Afrika entweder teilweise oder in ihrem ganzen Umfang mit den notwendigen Aenderungen z. B. in den Namen wiederfinden. Es wurden also römische Inschriften bereits im 4.—5. Jahrhundert abgeschrieben. Ob nun jede Inschrift für sich und aus irgend einem zufälligen Grund abgeschrieben, oder ob sie gleich in größerer oder kleinerer Anzahl zu einem Ganzen vereinigt wurden, das wird sich kaum mehr entscheiden lassen. De Rossi läßt auch diese Frage offen; sicher ist aber, daß solche Sammlungen christlicher und heidnischer, metrischer und nicht metrischer Inschriften im VI. Jahrhundert entstanden, wie de Rossi im einzelnen überzeugend darthut. Für diese Entstehungszeit spricht besonders der Umstand, daß die Vorlagen der Abschreiber des neunten Jahrhunderts keine jüngere Inschriften als die des sechsten Jahrhunderts enthielten. Wer diese Sammlungen veranstaltete das waren nicht die Gelehrten des VI. Jahrhunderts, auch nicht die Inschriftendichter wie im karolingischen Zeitalter, es waren dies vielmehr schlichte Pilger und Pilgerführer, deren Interesse durch den Anblick selbst geweckt worden war, auch Pädagogen, die

1) Es werden deren fünf (einschließlich der Ueberreste der ältesten Sammlung) unterschieden. S. 36 ff. 95 ff. u. s. w.

ihren Zöglingen Inschriften als Muster des quadratischen Alphabets vorlegten [1]). Diese Sammlungen waren wenigstens zum teil mit archäologischem Sinn veranstaltet, wie dies de Rossi noch in der Einsiedler Handschrift an den griechischen Inschriften wahrgenommen; da nämlich der Abschreiber des 9. Jahrhunderts wohl die lateinische Majuskeln in die Minuskeln seiner Zeit abändern konnte, nicht aber die griechischen Lettern, so bewahren letztere noch in seiner Abschrift den verschiedenen palaeographischen Schriftcharakter der Zeit, zu der sie entstanden. Leider ist aber meistenteils der palaeographische Charakter in den Kompilationen des 9. Jahrhunderts eingebüßt und zugleich auch der genauen Ortsangaben, die sich im Original vorfanden, nicht Rechnung getragen worden.

Die beiden besprochenen Sammlungen galten nicht bloß für die ältesten, sondern auch für die einzigen des früheren Mittelalters. Demgegenüber erörtert nun de Rossi weiterhin eine Reihe von epigraphischen Sammlungen, deren Vorlagen mit den topographischen Beschreibungen der Heiligtümer Roms und anderer Städte zusammenhängen und auch zum Teil bis in das 7. Jahrhundert zurückgehen [2]). Was zunächst die römischen angeht, so hatte de Rossi bereits im I. Band seiner Roma Sotterranea die Fragmente der ältesten topographischen

1) Einen interessanten Beleg hiefür brachte de Rossi schon in seinem Bulletino di archeol. crist. 1881 S. 136 ff., nämlich eine Marmorplatte vom Fußboden des Circus Flaminius, auf dem die Inschrift des (entlegenen) Titusbogens und daneben das quadratische Alphabet eingeritzt steht: offenbar das Werk eines Schülers, der bei dieser Schreibübung besagte Inschrift als Muster vor sich hatte.

2) S. 50—238.

Beschreibungen Roms, die Inschriften jedoch ausgenommen mitgeteilt. Das handschriftliche Material, das er seitdem zur Hand bekam, lieferte ihm elf epigraphische Sammlungen aus dem 7—9. Jahrhundert, die nun hier chronologisch aufgeführt und auf Ursprung und gegenseitiges Verhältnis hin geprüft werden. Es sind dies die 4 späteren Sammlungen des oben besprochenen Corpus Laureshamense, die »sylloge Turonensis« aus den Handschriften von Klosterneuburg und Gottweih, auf die de Rossi nach Garampi, Marini und Mai bereits früher aufmerksam gemacht hatte [1]), ferner die von ihm aufgefundene Sammlung von Verdun, die nach ihrem Entstehungsort, das Kloster des h. Richarius zu Centula benannte sylloge Centulensis aus der Corvey'schen Handschrift, die für de Rossi eine Fundgrube neuer Beobachtungen wurde [2]), endlich die »sylloge Wirceburgensis«, ein interessantes in einer Würzburger Handschrift erhaltenes Fragment einer leider auch verschollenen von allen erwähnten verschiedenen Sammlung. An diese fast ausschließlich stadtrömische Sammlungen schließen sich an eine von de Rossi »sylloge Circumpadana et Subalpina« benannte aus dem 8. Jahrhundert, eine speziell mailändische und endlich die Inschriftensammlungen der Basiliken der hl. Martinus in Tours und Felix in Nola, die einzigen erhaltenen Einzelbeschreibungen von altchristlichen Heiligtümern, wovon erstere zugleich die älteste der in ihrer ursprüng-

1) Vgl. Roma Sotter. I, 151 f.

2) Dieser kostbaren Sammlung schenkt de Rossi eine besondere Aufmerksamkeit und macht es nicht unwahrscheinlich, daß sie mit Angilbert, dem „Homer" der palatinischen Schule, der 790 Abt von Centula wurde, in Verbindung zu bringen ist (S. 72—95). Die Handschrift befindet sich jetzt in Petersburg.

lichen Gestalt auf uns gekommenen Inschriftensammlungen ist, letztere aber hier zuerst bekannt gemacht wird [1]). Wir können leider aus Mangel an Raum die Ausführungen nicht näher verfolgen, worin jede der genannten Sammlungen mit der größten Akribie untersucht wird [2]). Mit den gewonnenen Resultaten hielt jedoch de Rossi die Darstellung der Quellen der christlichen Epigraphik noch nicht für abgeschlossen. Er prüfte auch die ältesten lateinischen Anthologien vermischter Dichtungen auf ihren epigraphischen Inhalt und weist nun in einer Reihe von Anthologien z. B. in der Anthologia Salmasiana u. a.

1) Für die erstere verweist hier de Rossi gegen seine Gewohnheit auf die früheren Ausgaben, deren beste von Le Blant, Inscriptions chrétiennes de la Gaule I, 227 ff. geliefert wurde. Die der Basiliken des h. Felix zu Nola gibt er hier zuerst (S. 189—92) aus einem Pariserkodex heraus, den Leopold Delisle ihm beschrieb.

2) Hierauf folgt (S. 193—222) eine sehr dankenswerte, viel Neues bringende Untersuchung über des Petrus Mallius Beschreibung der alten St. Petersbasilika aus dem 12. Jahrhundert, mit Hervorhebung der darin enthaltenen epigraphischen Nachrichten und zum bessern Verständnis der besprochenen römischen Sammlungen, worin die Inschriften der alten vatikanischen Basilika den ersten Rang behaupten. Zur Veranschaulichung der Monumente, an denen diese Inschriften angebracht waren, fügt de Rossi ein altes Enchiridion de sacellis et altaribus basilicae vaticanae, den Plan der Basilika selbst von Tiberius Alpharanus (1590) sowie die Pläne ihrer Krypten nach Benedictus Drei (1635) und Rohault de Fleury (La messe, études archéologiques sur ses monuments II pl. 131) hinzu (S. 224—38). Anblicks dieser großen Zahl von altehrwürdigen Monumenten, die diese alte Basilika mit ihren Nebenbauten barg, kann man es, trotz der Großartigkeit der modernen St. Peterskirche vom archäologischen Standpunkt aus nicht genug beklagen, daß die maestri guastanti des XVI. Jahrhunderts so wenig Verständnis für das christliche Altertum hatten.

aus Pariser- und Vatikanischen Handschriften des 7.—10. Jahrhunderts metrische Inschriften aus Rom und anderen Orten nach, die zum Teil auf dieselben ursprünglichen Sammlungen zurückführen, die wir oben als die ältesten bezeichneten. Aus der Anthologie von Valenciennes konnte er sogar mit Hülfe seiner ausgedehnten Kenntnisse auf epigraphischem Gebiet die ursprüngliche Zusammensetzung einer dieser ältesten Sammlungen mit großer Wahrscheinlichkeit erschließen: diese hätte zuerst die Vatikanischen, dann die stadtrömischen und an dritter Stelle die cis- und transalpinischen Inschriften vorgeführt. Von eben so großer Bedeutung für die gesammte christliche Epigraphik ist weiterhin die aus diesen Anthologieen erschlossene Existenz einer alten Inschriftensammlung der Stadt Vienne in Gallien und vielleicht Galliens überhaupt, so wie einer solchen Spaniens, die bestimmt vor das 8te Jahrhundert fällt. Auch der epigraphische Bestand der berühmten griechischen Anthologia Palatina wird namhaft gemacht und endlich vereinzelte Inschriften in alten Handschriften jeder Art ans Licht gezogen, ohne Anspruch auf Vollständigkeit, was übrigens auch für die Anthologieen ausdrücklich vermerkt wird [1]).

Auf die in den Werken der altchristlichen und frühmittelalterlichen Dichter enthaltenen Inschriften, die in der einleitenden Abhandlung besprochen, kommt de Rossi nicht mehr zurück. Für die Dichter des karolingischen Zeitalters macht er jedoch eine Ausnahme, da er an der Hand der alten Inschriftensammlungen in den Handschriften dieser Dichter ältere Inschriften erkannte, die

1) S. 238—282. 290—98.

noch inediert oder aber von den Herausgebern als Werke jener Dichter angesehen worden waren [1]).

Aus der bisherigen Darstellung ist ersichtlich, daß die epigraphischen Studien im ganzen christlichen Abendlande vom 6—9. Jahrhundert sich einer Blüteperiode erfreuten, von der die karolingische Zeit nicht den Höhepunkt bezeichnet, wie man bisher annahm, sondern eher den Niedergang bildet. Sie ließ ja die alten Sammlungen in ihrer wahren Gestalt zu Grunde gehen, da sie statt vollständige Kopieen zu liefern, nur Bruchstücke derselben in meistens ungeschickte Kompilationen aufnahm. Es fehlte ihr an eigentlich historischem und archäologischen Verständnis und Interesse. Nur das Bedürfnis Versemuster zu besitzen veranlaßte manchen Litteraten jener Zeit zu den bereits vergilbten Pergamenten zu greifen und aus der reichen Anzahl von Inschriften jeder Art, einige metrischen, die ihnen eben gefielen herauszugreifen. Ja manchmal ist die Veranlassung, der wir die Erhaltung so wertvoller Denkmäler der ersten epigraphischen Thätigkeit verdanken, eine noch viel äußerlichere: es galt einige Lücken auf den Pergamentfolien auszufüllen und dafür waren ja die meistens kurzen Inschriften das geeignetste Material. Wenn wir dies offen anerkennen, so teilen wir doch nicht die Undankbarkeit anderer gegen eine Zeit, die in mancher Hinsicht über der unseren steht, besonders was sittliche und bildende Kraft betrifft, die aber den Jahrhunderten nicht vorgreifen konnte. Den schlichten Mönchen der karolingischen Klöster, die doch

1) S. 280 ff. So noch von Dümmler in seinen Poetae latini aevi Carolini, z. B. I, 345 wo er die Inschrift von S. Pietro in vincoli als ein Gedicht Alcuins gibt.

immerhin irgend ein Interesse an den Denkmälern der christlichen Vergangenheit hatten, sei für den Dienst, den sie dem modernen Epigraphiker, und wahrlich nicht dem christlichen allein, wenn auch unbewußt geleistet, herzlichen Dank gesagt. Sie haben insbesondere die christliche Epigraphik mehr gefördert als die Humanisten des XV. Jahrhunderts, welche die christlichen Altertümer mit bewußtem und darum um so unverzeihlicheren Stolz verachteten. — Der Niedergang nun, den die karolingische Zeit aufgehalten, vollzog sich vollends im 10. Jahrhundert. Während drei Jahrhunderte lag das Feld archäologischer und epigraphischer Forschung brach; nicht nur die Wissenschaft der Epigraphik war abhanden gekommen; man verstand nicht einmal mehr die einzelnen Inschriften zu lesen. Gesteht doch ein Professor der Rechte an der Universität Bologna im Jahre 1213: »Olim fiebant sculpturae mirabiles in marmoribus electissimis cum litteris punctatis, quas hodie plenarie legere vel intelligere non valemus«. Von den alten Sammlungen wußte man nichts mehr: als Beleg dafür zieht de Rossi einen Stein heran, der die ersten Verse einer Inschrift aus der Sebastiankatakombe wiederholt, dann aber plötzlich abbricht, ohne Zweifel weil man nur ein Fragment der Originalinschrift vor sich hatte. Die vollständige Abschrift derselben bewahrte jedoch mehr als eine römische Handschrift. Eine steigende Unwissenheit in epigraphischen Dingen verraten die bekannten Mirabilia Urbis aus dem 12. und 13. Jahrh., die den Monumenten, deren Inschriften noch vorhanden sind, falsche Namen geben, die Inschriften wundersam erklären, ja selbst ganz andere Worte aus den Lettern herauslesen. Die alleinigen Ausnahmen

inmitten dieser allgemeinen Ignoranz bilden die schon oben erwähnte, aus dem 11. Jahrhundert stammende Mailänder Sammlung und eine kurze lateranensische aus dem 13. Jahrh., die sich jedoch in keiner Weise mit den früheren vergleichen läßt [1]. Erst seit dem Anfang des 14. Jahrh. lassen sich wieder einige schüchterne Versuche epigraphischer Betrachtung wahrnehmen, die de Rossi mit großer Sorgfalt zusammenstellt (S. 308—316). Das interessanteste Beispiel davon ist die Beschreibung des inschriftlichen Fundes in Lyon im J. 1308. Der erste jedoch, der sich beim Erwachen der Renaissance der Sammlung alter und mittelalterlicher Inschriften zuwandte, ist kein anderer als der berühmte Volkstribun, Cola di Rienzi, dessen ungestüme Bewunderung der alten Größe Roms nicht ohne belebenden Einfluß auf die Epigraphik blieb. Daß er „die alte Marmorstatuen bewunderte, er allein die Inschriften lesen und richtig interpretieren konnte", das war durch seinen Biographen aus dem XIV. Jahrh. bekannt; de Rossi fand aber zuerst seine epigraphischen Aufzeichnungen in anonymen Handschriften wieder. Was er nun früher in verschiedenen Schriften davon nacheinander mitgeteilt, das finden wir hier zusammengestellt und vervollständigt, die verschiedenen Rezensionen sorgfältig nachgewiesen und endlich die christlichen Inschriften aus Altertum und Mittelalter wiederge-

1) S. 299—306. Einer Beschreibung der lateranensischen Basilika angehängt im cod. Sessorian. 290, deren Grundstock auf Joannes Diaconus als Verfasser zurückgeht (S. 222). — Hiermit beginnt der 2. Teil des Bandes a saeculo XIII ad totum XV. Diese Einteilung können wir, da sie rein historisch ist, füglich unbeachtet lassen.

geben [1]). Petrarca der Vater des Humanismus ging nicht so weit als Cola; doch verschmähte er es nicht Verse aus metrischen Inschriften klassischer und christlicher Zeit nachzuahmen. In seinem Todesjahr (1374) oder bald nachher machte sein Freund, Johannes Dondi aus Pavia eine Reise nach Rom; die hierauf bezüglichen Aufzeichnungen mit wertvollen Nachrichten über die Monumente der Weltstadt, erblicken hier zuerst das Licht [2]), während die darin enthaltenen Inschriften im Corpus Inscript. Latin. VI 1. S. XXVII von Henzen bereits publiziert waren. An christlichen ist jedoch darin fast gänzlicher Mangel. Dasselbe gilt selbst von Nikolaus Signorili's Beschreibungen der Kirchen und Reliquien Roms aus dem Ende des Jahrhunderts. Zur selben Zeit unter Bonifaz IX. soll allerdings ein Carthäuser Mönch Reginaldus Theutonicus die christlichen Inschriften der Tempel Roms nach einem späteren spanischen Anonymus gesammelt haben. Von dieser Sammlung hat sich jedoch nichts gezeigt und de Rossi fragt sich sogar, ob der Name des Reginaldus nicht eine Mystifikation sei, was mir allerdings nicht wahrscheinlich ist. Sicher ist, daß man sich damals um christliche Inschriften wenig kümmerte. Die ersten Humanisten hatten mit der Herausgabe der litterarischen Monumente des Altertums vollauf zu thun; aber auch nachdem Nicolaus Niccolo, Coluccius Salutatus, Leonardus Aretinus, besonders aber Poggi auf die Inschriften aufmerksam geworden, blieben die christlichen sehr im Hintergrund. Der letztgenannte

1) S. 316—29.
2) S. 330—34.

widmete sich den epigraphischen Studien in besonderer Weise, als er den ersten Quaternio einer epigraphischen Sammlung in der Schweiz fand, in der de Rossi eine dem codex Einsiedlensis ähnliche Kompilation ältester Sammlungen erkennt. Nach ihm bieten Petrus Donatus, Bischof von Padua, Leonardus Sanutus u. a., besonders aber Maphaeus Vegius in seinem Werk über die vatikanische Basilika einige christlichen Inschriften. Von allen Epigraphisten des XV. Jahrhunderts ist jedoch keiner berühmter als Cyriacus Pizzicolli von Ancona. Bei diesem verweilt denn auch de Rossi mit sichtbarer Vorliebe und bietet uns auf 32 Folioseiten (S. 356—88) den ersten quellenmäßigen Lebensabriß dieses berühmten Altertumsforschers mit reichen neuen Aufschlüssen über seine sämtlichen Reisen und seine vielseitige Thätigkeit sowohl auf dem Gebiete der Archäologie und Epigraphik als auf dem politischen und kirchlichen. Den leider zum größten Teil verlorenen, ganz auseinandergerissenen Kommentaren, worin Cyriacus seine archäologischen Entdeckungen aufgezeichnet hatte, ging de Rossi seit 1853 nach; trotz angestrengten Suchens bekennt er sie weder aufgefunden zu haben noch auch in ihrer ursprünglichen Gestalt rekonstruieren zu können. Doch gibt er nach vollständiger Sammlung der zerstreuten Ueberreste deren allgemeinen Inhalt an und stellt endlich fest, das Cyriacus im Gegensatz zu seinen Zeitgenossen die christlichen Inschriften wenn auch nicht eigens sammelte, so doch auch nicht von seiner Betrachtung prinzipiell ausschloß: lauter Untersuchungen, wodurch zugleich die in neuester Zeit von Mommsen und Kubitschek wiederholte Anklage gegen Cyriac's Autorität in epigraphischen Dingen als über=

trieben zurückgewiesen werden [1]). Ob Cyriacus selbst ein Corpus Inscriptionum, dessen Materialien in seinen Reisekommentaren vorlagen, ausarbeitete, läßt sich nicht mehr feststellen; sicher thaten es Felicianus v. Verona, Joannes Marcanova, Michael Ferrarinus, der Anonymus Redianus, Jovianus Pontanus, die Cyriac's Kommentare benützten, ohne sie jedoch irgendwie ersetzen zu können. Zur selben Zeit, in der 2ten Hälfte des XV. Jahrhunderts entstanden einige Separatsammlungen von Inschriften Rom's und Ravenna's, die de Rossi der Reihe nach bespricht; nach Untersuchung derselben jedoch zum Schluß kommt, daß diese für die klassische Epigraphik sehr fruchtbare Thätigkeit die christliche so gut wie gar nicht förderte. Das Corpus Inscriptionum des Joannes Jucundus von Verona, das neben Cyriac's Kommentaren für die epigraphischen Sammlungen des XVI. Jahrh. maßgebend wurde, bewegt sich in denselben Bahnen. Aus einer genauen Analyse der verschiedenen Rezensionen dieser Sammlung wozu de Rossi zuerst den früher unbekannten Ashburnhamm'schen Kodex (jetzt in der Laurentiana zu Florenz) heranzog, geht nämlich hervor, daß auch Jucundus die christlichen Inschriften zuerst ausschloß und als er später von seiner ersten Strenge abgieng, immerhin nur sehr wenige aufnahm, die zum größten Teil Petrus Sabinus entlehnt sind [2]). Letzterer brach den Bann, in dem auch die berühmte römische Akademie, Pomponius Laetus an ihrer Spitze

1) Vgl. C. I. L. IX. X im Index Auctorum (Mommsen); Kubitschek, Arch. epigr. Mittheilungen aus Oesterreich-Ungarn VIII. 1884 S. 102 f.

2) S. 395—401.

bis auf ihn befangen war und der in allen übrigen epigraphischen Handschriften des ausgehenden 15. und beginnenden 16. Jahrhunderts, von denen de Rossi noch die ältesten namhaft macht [1]), seine Herrschaft behält. Von allen Humanisten zu deren Akademie er auch gehörte, erklärte Petrus der erste: „die christlichen Inschriften seien nicht der Verachtung preiszugeben" und veranstaltete eine Sammlung von 240 christlichen Inschriften aus dem 4.—15. Jahrh., die er im Jahre 1494 Karl VIII., dem König von Frankreich bei seiner Anwesenheit in Rom widmete. De Rossi fand sie im J. 1853 in der Marcusbibliothek von Venedig [2]) und hat seitdem durch öfteren Gebrauch derselben gezeigt, daß wir in ihr eines der bedeutendsten Dokumente des Zustandes der alten Basiliken Roms besitzen, in dem sie sich befanden bevor sie vom XVI. Jahrh. an erneuert, ihres antiken Charakters vielfach entkleidet, ja sogar zerstört wurden. Es sind uns daher eine Reihe von Inschriften besonders aus den kleineren Kirchen Roms darin erhalten, die auf keinem anderen Wege auf uns gekommen sind. Petrus verschmähte nicht die geringste Inschrift, die ihm unter die Augen fiel; leider ließ er aber die von der Zeit hart mitgenommenen, zerstückelten und schwer zu entziffernden außer Acht. Auch dehnte er seine Studien nicht über Rom und seine Basiliken fuori le mura aus, sowie auch in den vetustissimi codices aus denen er geschöpft haben will, keine von den älteren Inschriftensammlungen zu erkennen ist. Dies kann jedoch der

1) S. 401—407.

2) Zuerst angekündigt in Due monumenti inediti spettanti a due concilii Romani de' secoli VIII ed IX. Rom. 1854.

Bedeutung dieser Sammlung keinen wesentlichen Eintrag thun, dessen erste vollständige Ausgabe den vorliegenden Band in der würdigsten Weise abschließt [1]).

Nach Vorführung des Hauptinhaltes desselben, den wir im Vorausgehenden mehr skizziert als besprochen, wird es kaum notwendig sein die Bedeutung desselben für die gesamte christliche Epigraphik weiter zu betonen. Durch das Eingehen auf den Inhalt der gebotenen Inschriften selbst und mit Hilfe der musterhaften Indices [2]) könnte man die historische und theologische Bedeutung des weiteren erörtern und zeigen, wie kein einziges altchristliches Monument Roms und seiner Umgebung sowie vieler anderer Städte unberührt bleibt, Personen und Sachen aus den entlegensten Gegenden und bis tief ins Mittelalter hinein beleuchtet, Päpste, Kaiser und Könige in buntester Reihenfolge vorgeführt, profan- und kirchenhistorische, archäologische und theologische Fragen der verschiedensten Art behandelt werden. Doch diese Ausführungen würden sich vom eigentlichen Vorwurf des Bandes allzuweit entfernen [3]); diesen

1) S. 407—457.

2) S. 474—525. Außer den sorgfältigen Indices epigraphici und dem reichhaltigen Index rerum notabilium bietet de Rossi noch eine tabula topographica, in welcher alle im Band erwähnten klassischen und christlichen Denkmäler Roms aufgezählt werden. — Auf 6 paläographischen Tafeln werden sodann die ältesten epigraphischen Handschriften veranschaulicht.

3) Sie können übrigens mit voller Sicherheit erst erfolgen, wann uns diese Inschriften in ihrer wahren, kritisch ermittelten Gestalt und mit den nötigen Kommentaren, womit de Rossi hier nur die jüngeren und außerrömischen bedenkt, vorliegen werden. Wir halten es demnach für verfrüht, schon auf Grund dieses Bandes die Inschriften Roms „theologisch, ästhetisch und geschichtlich" zu würdigen. Vgl. Grisar, Die christlichen Inschriften Roms (in Ztschrift f. kath. Theolog. 1889 S. 90—152).

bilden nicht die Inschriften, sondern deren Quellen; und die Quellenkritik sowohl der christlichen als selbst der klassischen Epigraphik im großen und ganzen zum Abschluß gebracht zu haben, das ist das Verdienst, das sich de Rossi durch dieses Werk zu seinen vielen anderen erworben. Die einschlägigen Untersuchungen von Hensen, Mommsen und den andern Herausgebern des Corpus Inscriptionum latinarum hatten manches Resultat schon ergeben oder vorbereitet [1]). Wo sie von de Rossi abweichen und in manchen untergeordneten Punkten wird man de Rossi's Ansichten mit Grund verlassen können. Weitere Forschungen und vielleicht neue Entdeckungen werden seine Resultate unfraglich vervollständigen, wahrscheinlich auch modifizieren besonders was Zahl, Alter und Beschaffenheit der ältesten Inschriftensammlungen anlangt [2]). Es steht aber kaum zu erwarten, daß sie je eine wesentliche Modifikation erleiden werden.

Was die christliche Epigraphik angeht, der ja de Rossi's Arbeit in erster Linie gewidmet ist, so beruht sie nunmehr auf einem unerschütterlichen Fundamente,

---

1) Insbesondere hat Mommsen bereits im Jahre 1850 den Gedanken ausgesprochen, der Schreiber des Cod. Einsidl. habe ältere Vorlagen benützt (Sitzgsberichte der Sächs. Ges. d. Wiss. 1850 S. 288). Ein Vergleich der Indices auctorum in C. I. L. III. VI. 1. IX etc. zeigt jedoch zur Genüge, wie viel auch die klassische Epigraphik der neuesten Arbeit de Rossi's verdankt. Ihr gelten fast alle Ausführungen über die Inschriftensammlungen des XIV. u. XV. Jahrhunderts, vorab die Untersuchungen über das Corpus von Joannes Jucundus und die Kommentare von Cyriakus.

2) Dies wäre besonders der Fall, wenn eine von den alten epigraphischen Handschriften die de Rossi als verloren bezeichnet (S. 60. 175. 253) auftauchen würde.

auf der sich das majestätische Gebäude des Corpus Inscriptionum des christlichen Rom und weiterhin ein Corpus Inscriptionum orbis antiqui christiani wird aufbauen können. Möge es dem Altmeister der christlichen Archäologie beschieden sein, sein römisches Corpus, das Schmerzenskind seiner epigraphischen Thätigkeit und wahrlich nicht der geringste Titel seines unvergänglichen Ruhmes, in Bälde zu vollenden. Diesen Wunsch hegen alle Verehrer des christlichen Altertums; es werden ihn aber alle diejenigen in besonderer Weise teilen, denen es vergönnt ward, „den Gelehrten ersten Ranges und zugleich dieses seltene Beispiel der Vereinigung der edlen und liebenswürdigen Eigenschaften des Menschen mit den glänzenden Gaben jenes [1])“ in Rom kennen zu lernen, mit ihm in die Katakomben hinunterzusteigen und seinen begeisterten Worten lauschend jene hehren Gestalten der christlichen Heroen geistig zu schauen, die auf alle Zeiten hin das Ideal des Menschen und des Christen bleiben werden und deren Erinnerung die weihevollsten unter den christlichen Inschriften gewidmet sind.

---

1) Kraus, Ueber Begriff, Umfang und Geschichte der christl. Archäol. Freiburg 1879 S. 17.

2.

Die Namen im Buche Esther.

Von Prof. Dr. Scholz.

Bei der Erklärung der BB. Judith und Tobias haben sich mir die Namen als ein wichtiges Mittel erwiesen, den Sinn, in welchem der oder die Verfasser ihre Bücher wollten verstanden wissen, und weiter die Auffassung derselben bei den ältesten, den Verfassern noch zeitlich nahestehenden Erklärern, die ihre Bemerkungen nicht selten in Form von Namen und Genealogien in die Texte eintrugen, zu ermitteln.

Die BB. Tobias, Judith und Esther behandeln Ein zusammenhängendes prophetisches Thema, das nämliche, welches Ez. cc. 38. 39 bespricht: die Rückkehr Israels zu seinem Messias gegen das Ende der Zeiten und den darauf folgenden Angriff Gog's d. h. des letzten Feindes und dessen vollen Untergang bei diesem Unternehmen. Sie können also wohl ursprünglich Ein Buch gewesen sein, das auf den Mardochäustag, Purim, vorgelesen wurde. Als nun infolge des vielen Gebrauches eine umfangreiche Erklärung sich herausgebildet hatte,

und den Büchern einverleibt war, eine Glossierung, der über die Hälfte des dermaligen Textes dieser Bücher angehört; und als so diese drei BB. zur Vorlesung an Einem Tage zu groß geworden waren, nahm man Eines, und zwar dasjenige, welches dem harten Sinn des späteren Judentums am meisten zusagte, Esther, heraus, und las dieses allein am Feste. Und man konnte das mit einigem Grunde, da „Esther" das nämliche Thema wie Judith, mit einer kleinen Modifikation, behandelt, vgl. Scholz, Kommentar zu Tobias S. 5. — „Tobias", dessen Gedanke in „Esther" als bekannt vorausgesetzt wird, ist vielleicht deshalb bei dem nachchristlichen Judentum verschwunden, denn früher hatten sie es nach dem Zeugnisse des hl. Hieronymus: librum Tobiae Hebraei de catalogo divinarum scripturarum secantes, his, quae Apocrypha memorant, manciparunt — weil es die Verstocktheit der Juden dem messianischen Reiche gegenüber so deutlich beschreibt, daß es eine scharfe polemische Waffe gegen sie gewesen wäre. — Vielleicht auch blieb es später weg, weil sein Thema im Hohenliede behandelt ist, wo die Sullamith der Sara, und Salomo dem Tobias des Buches entspricht, indem man eine mehrmalige Behandlung desselben Thema's nicht beibehalten wollte. Dieser enge Zusammenhang unseres B. mit den BB. Tobias und Judith macht von vorne herein wahrscheinlich, daß auch bei ihm bezüglich der Namen das gleiche Verhältnis obwalten werde wie im „Tobias" und in „Judith", daß also der Gedanke des Buches vom ersten Verfasser in den Namen niedergelegt und von den ältesten Interpreten mit demselben Mittel weiter erklärt sein wird.

Ob diese Wahrscheinlichkeit sich bewähre, kann na-

türlich nur die Untersuchung des Buches nach dieser Richtung erweisen, und wir haben demnach die uns erhaltenen Texte darüber zu befragen. In Frage kommen zunächst sechs Rezensionen:

1) Der masorethische Text.

2) Die Vulgata. Da diese jedoch mit dem masorethischen Texte genau übereinstimmt, wie S. Hier. Praef. in librum Esther selbst sagt: Vos autem tenentes Esther Hebraicum librum per singula verba nostram translationem aspicite, ut possitis cognoscere, me nihil etiam augmentasse addendo, sed fideli testimonio simpliciter, sicut in Hebraeo habetur, historiam Hebraicam latinae linguae tradidisse: so sind beide wesentlich als Ein Text anzusehen, und braucht im Folgenden nur ersterer berücksichtigt zu werden.

3) Vetus Latina, ed. Sabatier. Dem gelehrten Herausgeber standen nur drei, in nicht gutem Zustande sich befindende Codices zur Verfügung, so daß der gebotene Text stark mangelhaft ist.

4) Die gewöhnliche griechische Uebersetzung der älteren Ausgaben, die sich ziemlich enge an den masorethischen Text anschließt. Wir nennen sie mit der Ausgabe von Lagarde Gr. B.

5) Die nach den Handschriften 19. 93^a. 108^b von Jac. Usser im Syntagma de Gr. LXX interpretum versione, Londini 1655, veröffentlichte, dann von Fritzsche zweimal herausgegebene und von Lagarde im I. Bde seiner LXX-Ausgabe aufgenommene, von ihm Gr. A. genannte. Sie repräsentiert wahrscheinlich die Version der LXX, und weicht von B, wahrscheinlich dem Texte Theodotion's, bedeutend ab.

6) Flavius Josephus, Arch. 11, 6. Da die Ausgabe von Niese erst bis zum 10. Buche vorliegt, ist die von Bekker (bei Teubner erschienen) benutzt. Ob Flavius Josephus eigene Arbeit bietet, oder ob die in Rom, seinem Aufenthaltsorte, bei den Juden gebräuchliche, also ihm als Juden wohlbekannte Textform, zu Grunde liegt, ist zwar nicht vollkommen sicher, letzteres aber mit Rücksicht auf die Güte der Uebersetzung sehr wahrscheinlich.

Um einen Ausgangspunkt für unsere Untersuchung zu gewinnen, ist es notwendig, Klarheit darüber zu erlangen, an welchen Stellen die zu untersuchenden Namen vorkommen, und wie sich die eben genannten Zeugen betreffs ihrer zu einander verhalten. Hiebei können die öfter vorkommenden, oder in alten Texten gleichmäßig vertretenen Namen: Susan, Achaschverosch, Wasthi, Esther, Mordechai übergangen werden.

Der wichtigste Name im Buche ist der des Loses und des Festes Pur, Purim. — Es kommt vor:

1. Im Hebräischen: 3, 7. 9, 24 (Pur). 9, 26. 28. 29. 30. 31 (Purim).

2. Vulgata: 3, 7. 9, 26 (sors). 9, 24 (phur). 26. 28. 31 (bis) phurim, dies sortium.

3. Gr. A: 3, 12: *κλῆροι.* 9, 26 *φουρδαια.*

4. Gr. B: 3, 7 *ψήφισμα.* 9, 24 *ψήφισμα και κλῆρον.* 9, 26. 28. 29: *φρουραι.* Das Wort wird nicht dekliniert: *ἐπιστολὴ τῶν φρουραι.*

5. V. L. hat nur 3, 7: sors; sonst kommt das Wort bei ihr nicht vor.

6. Flavius Josephus hat nur 9, 26: *ἡμέρας φρουραίους.*

Die Namen der Eunuchen, der Weisen, des Weibes und der Söhne Haman's.

1, 10. Namen der sieben Eunuchen:
1. מְהוּמָן 2. בִּזְּתָא 3. חַרְבוֹנָא 4. בִּגְתָא 5. וַאֲבַגְתָא 6. זֵתַר
7. וְכַרְכַּס

V. L.: 1. Maosma; 2. Narbona; 3. Nabatha; 4. Zathi; 5. Achedes; 6. Thares; 7. Tarecta.

Gr. A.: *παῖδες*, ohne Namen.

Gr. B.: 1. *αμαν*; 2. *μαζαν* (*μαζεα*, *βαζαν*); 3. *θαρρα* (*οαρεβωα*); 4. *βωραζη* (*ζηβαθαθα*); 5. *ζαθολθα*; 6. *αβαταζα*; 7. *θαραβα*.

Fl. Jos. in v. 12: *εὐνοῦχοι*, ohne Namen.

1, 14. Die Namen der sieben Weisen:
1. כַּרְשְׁנָא; 2. שֵׁתָר; 3. אַדְמָתָא; 4. תַּרְשִׁישׁ;
5. מֶרֶס; 6. מַרְסְנָא; מְמוּכָן

V. L.: 1. Mardochaeus; 2. Soratha; 3. Eas; 4. Papateleus; 5. Meleseath; 6. Muchaeus.

Gr. A.: keine Namen.

Gr. B.: 1. *αρκεσαιος*; 2. *σαρσαθαιος*; 3. *μαλησεαρ*

Fl. Jos. *οἱ ἑπτὰ τῶν Περσῶν*, ohne Namen.

1, 16. 21: Name eines Eunuchen:
מְמוּכָן.

V. L.: Mardochaeus.

Gr. A.: *Βουγαιος*; v. 21 —

Gr. B.: *ο Μουχαιος*.

Fl. Jos.: *Μουχαιος*; v. 21 —

2, 3. 8. 15. Name des Eunuchen:
הֵגֶא, הֵגַי

V. L.: Oggeus; v. 15 —

Gr. A.: v. 3: *γωγαιος*; v. 8: *βουγαιος*; v. 15 —

Gr. B.: v. 3 —; v. 8: *γαι* (bis); v. 15 —

Fl. Jos.: keine Namen.

2, 14 Name des Eunuchen:

שַׁעַשְׁגַז

V. L.: spado — keinen Namen.

Gr. A. —

Gr. B.: *γαι*.

Fl. Jos. —

2, 21. 6, 2. Namen der zwei Eunuchen:

בִּגְתָן(א) וָתֶרֶשׁ

V. L.: Partageus et Thedestes (Hastageus et Thedesteus).

Gr. A. —

Gr. B. —

Fl. Jos.: *Βαγαθωος και Θεοδεστης*.

2, 22 hat Fl. Jos. allein den Namen eines Sklaven: *Βαρναβαζος*.

3, 1 u. ö. Name Hamans:

H.: הָמָן בֶּן־הַמְּדָתָא הָאֲגָגִי

V. L.: Aman.

Gr. A.: *Αμαν Αμαδαθου Βουγαιος*.

Gr. B ebenso, mit der lectio varia: *ναμαδαθου* und 9, 46 *αμα-δαθου* S., wobei für zwei Buchstaben, etwa: *να*, leerer Raum in der Mitte des Wortes ist.

Fl. Jos.: *Αμανης Αμαδαθου υἱὸς ’Αμαλεκίτης*.

4, 5. 9. Name eines Eunuchen:

הֲתָךְ

V. L.: —

Gr. A.: —

Gr. B.: vv. 5. 8. 10: *αχραθαιος* (*αχθραθαιος*)

Fl. Jos. v. 5 *αχραθεος*; v. 9 —

5, 10. 14, 6, 13: Das Weib Hamans:

H.: זֶרֶשׁ

V. L.: Zosarra.

Gr. A.: *Ζωσαρα* (fehlt in 1 Cod.) 6, 13 —

Gr. B.: *Ζωσαρα* (*σωσαρα*).

Fl. Jos. *Ζαραζα*; 6, 13 —

6, 14. Name eines Eunuchen:

Fl. Jos. allein: *Σαβουγαθας*; ebenso 7, 9.

7, 9. Name eines Eunuchen:

H.: חַרְבוֹנָא

V. L.: Buzathas.

Gr. A.: *Ἀγαθας*.

Gr. B.: *Βουγαθαν*.

Fl. Jos.: *Ζαβουγαθας*.

9, 7 ff. Die Namen der Söhne Hamans:

1. פַּרְשַׁנְדָּתָא; 2. דַּלְפוֹן; 3. אַסְפָּתָא; 4. פּוֹרָתָא; 5. אֲדַלְיָא;
6. אֲרִידָתָא; 7. פַּרְמַשְׁתָּא; 8. אֲרִיסַי; 9. אֲרִודַי; 10. יְזָתָא;

V. L. —

Gr. A.: 1. *Φαρσαν*; 2. *ἀδελφὸν αὐτοῦ* (*Δελφων*); 3. *Φαρνα*(*αφαρναρ*); 4. *Γαγαφαρδαθα*; 5. *Μαρμασαιμα*(*ν*); 6. *Ιζαθουθ*.

Gr. B.: 1. *Φαρσανεσταν*; 2. *Δελφων*; 3. *Φασα* (*φασγα φαγα*); 4. *Φαραδαθα*; 5. *Βαρεα* (*βαρδαθα, βασα, φαρααθα*); 6. *Σαρβαχα*; 7. *Μαρμασιμα*; 8. *Ρουφαιος* (*ρουφανος*); 9. *Αρσαιος*; 10. *Ζαβουδαιος* (*ζαβουγαθαν, ζαβουδεθαν*).

Fl. Jos.: —

In dem Traume des Mardochäus kommt 1, 9 bei A vor:

Ἀσταης und *Θεδευτης*;

dafür bei B: *Γαβαθα* und *Θαρρα*;
bei Fl. Jos.: *Βαγαθωος* und *Θεοδεστης*.

Pur, Phur, Purim, Phurim.

Das Verzeichnis der Stellen, an denen das Wort, im Sing. oder im Plural, vorkommt, lehrt, daß es außer der Stelle 3, 7 nur in der ἐπιστολὴ τῶν φρουραι d. i. in dem Briefe des Mardochäus, und in dem weiteren dieses und der Esther, in denen »Purim« angeordnet wird, 9, 24—32, steht. Um zunächst von ersterer Stelle zu reden, so fallen mehrere Eigentümlichkeiten derselben auf. Sie fehlt bei Flavius Josephus, steht in A an anderer Stelle, und ist von den Zeugen ziemlich verschieden überliefert: drei Momente, die sie kritisch verdächtig machen. Josephus hat, wenn auch hie und da in freier Wiedergabe, den Text des Buches getreu überliefert, und es ist undenkbar, daß er diesen seiner Gesinnung so ganz zusagenden Gedanken ausgelassen habe. Es kann so als sicher angenommen werden, daß die von ihm benutzten Exemplare den Vers nicht hatten. Da er bis in die zweite Hälfte der sechziger Jahre n. Ch. in Jerusalem und dann bis zu seinem Lebensende 92 n. Ch., mit einer Unterbrechung von etwa Einem Jahre, in Rom lebte und als eifriger Jude in Rom schrieb, so haben wir in seinem Texte am wahrscheinlichsten die in Rom bei den Juden gebrauchte Rezension zu erkennen, die von der ihm von Jerusalem her bekannten nicht wesentlich verschieden gewesen sein kann, da er von einer Verschiedenheit der Ueberlieferung nichts sagt. — A hat den Gedanken in anderem Zusammenhange als v. 12. Im Zusammenhange mit dem Umstande, daß die Fassung

desselben erheblich verschieden ist, muß daraus geschlossen werden, daß der Vers aus einer ursprünglichen Randbemerkung entstanden, von Verschiedenen verschieden ausgearbeitet, und da er keine bestimmte Stelle im Texte einnahm, an verschiedener Stelle eingestellt wurde.

Der Hebräische Text liest: „Im ersten Monate, d. i. der Monat Nisan, im zwölften Jahre des Achaschverosch warf man das Pur, d. i. das Los, vor Haman von Tag zu Tag und von Monat zu Monat bis zum zwölften Monat, d. i. der Monat Adar".

Gr. B.: *καὶ ἐποίησεν ψήφισμα ἐν ἔτει δωδεκάτῳ τῆς βασιλείας Ἀρταξέρξου, καὶ ἔβαλεν κλήρους ἡμέραν ἐξ ἡμέρας καὶ μῆνα ἐκ μηνός, ὥστε ἀπολέσαι ἐν μιᾷ ἡμέρᾳ τὸ γένος Μαρδοχαίου. Καὶ ἔπεσεν ὁ κλῆρος εἰς τὴν τεσσαρεσκαιδεκάτην τοῦ μηνὸς ὅς ἐστιν Ἀδαρ.*

B hat also die Angabe vom Loswerfen doppelt, gibt den Zweck desselben mit + *ὥστε κτλ.* an, und nennt den Monatstag, an dem die Ermordung vor sich gehen soll, während er die Angabe des H., wann das Los geworfen wurde, nicht bietet. Mit B stimmt im wesentlichen V. L., die jedoch mit H. hat + Mense autem primo + Neomeniae. Letzteres ist richtige Erklärung, denn es ist gemeint, daß das Los genau im Anfange des Jahres, also am Neumond des Nisan, vgl. „Adar-Nisan" in A, geworfen wurde. Weiter nennt sie statt des dreizehnten — den vierzehnten Adar als Tag des Mordens, was jedoch mit Rücksicht auf 9, 18, wonach an den beiden Tagen gemordet wurde, keinen Unterschied ergibt.

Gr. A bietet als v. 12: *καὶ ἐπορεύθη Ἀμαν πρὸς τοὺς θεοὺς αὐτοῦ ἐπιγνῶναι ἡμέραν θανάτου αὐτῶν·*

καὶ βάλλει κλήρους εἰς τὴν τρισκαιδεκάτην τοῦ μηνὸς Ἀδαρ Νισαν φονεύειν πάντας τοὺς Ἰουδαίους ἀπὸ ἀρσενικοῦ ἕως θηλυκοῦ καὶ ἁρπάζειν τὰ νήπια. Allen Texten gemeinschaftlich ist demnach nur die Angabe, daß Haman das Los warf, was aus 9, 24 stammt. Die Zeitangaben und der Zweck des Loswerfens ist nach 9, 1 u. ö. gebildet.

Ist so 3, 7 (12) in sich kritisch verdächtig, so wird dieser Verdacht sehr verstärkt durch die weiteren Stellen, in denen das Wort Pur, Purim vorkommt, und zur vollen Sicherheit durch den Nachweis, daß der Name griechischen Ursprungs sei, und so unmöglich die wichtigste Benennung in einem hebräischen Buche sein kann. — Der Name Pur, Purim kommt nur noch in dem Abschnitte 9, 24—32 vor. Der Passus 9, 20—32 unterscheidet sich aber nach ziemlich allgemeiner Ansicht der Erklärer, vgl. Bertheau, Einl. z. Erkl. d. B. Esther, S. 277, selbst sprachlich von dem übrigen Buche so deutlich, daß er nicht wohl denselben Verfasser haben kann. Dem Inhalte nach geben die Verse zwei Briefe, einen des Mardochäus und einen des Mardochäus und der Esther, welche sich mit der Einführung des Festes unter dem Namen Purim beschäftigen, so daß also das Fest schon vorher bestanden haben kann, und nur einen anderen Namen erhielt.

Ueberwiegende Gründe sprechen so dafür, daß das ursprüngliche Estherbuch das Wort Purim nicht nannte.

Um welche Zeit wird das Wort aufgekommen sein, und was mag es bedeuten?

Im 2. Makk.-Buche 15, 36 wird berichtet, der Nikanortag solle gefeiert werden: „am dreizehnten des zwölften Monates, der in syrischer Sprache Adar heißt,

πρὸ μιᾶς ἡμέρας τῆς Μαρδοχαϊκῆς ἡμέρας." Auf den dreizehnten Adar, den damaligen Nikanortag, fällt „Fasten Esther", und auf den damaligen Mardochäustag — Purim. Da die Benennungen „Nikanortag" und „Mardochäustag" verschwunden sind, und da sich die Idee dieser Feste mit der von „Fasten Esther" und „Purim", wie wir sehen werden, deckt, so ist der Schluß berechtigt, daß diese Feiertage im Laufe der Zeit ihre Namen gewechselt haben, daß also der Nikanortag zu Fasten Esther, und der Mardochäustag zu Purim wurde. Letztere Annahme empfiehlt sich um so mehr, als man das Purimfest heute noch ebenso gut „Mardochäusfest" nennen könnte.

Der Verfasser des zweiten B. der Makkabäer nennt demnach das Purimfest — Mardochäustag. Das setzt voraus, daß das zu seiner Zeit der gewöhnliche Name des Festes gewesen sei, daß also damals der Name Purim noch nicht, oder wenigstens nicht vorherrschend oder allgemein, sich eingebürgert hatte.

Die Abfassungszeit des zweiten Makkabäerbuches ist allerdings bis jetzt nicht mit einiger Sicherheit bestimmt worden. Da aber das Buch eine Epitome aus einem größeren Werke eines sonst unbekannten Jason von Cyrene sein will, der einige Zeit nach dem Siege über Nikanor, 165 v. Chr., geschrieben hat, da er diese Ereignisse behandelt; und da dann wieder eine Zeit verging, bis der Epitomator seine Arbeit unternahm, so werden wir für die Abfassungszeit desselben kaum über das Jahr 100 v. Ch. hinaufgehen dürfen. Da eine Zeit von mehreren Generationen notwendig erscheint, bis der große Sieg über Nikanor, wohl in der Not späterer Zeiten, in seiner geschichtlichen Wertschätzung in dem

Grade zurücktrat, daß er mit dem Namen „Fasten Esther“ als Vorbereitung zum „Mardochäustage“, der selber schon eine Verwertung des ursprünglichen Nikanortages im eschatologischen oder messianischen Sinne ist, bezeichnet wurde; da ferner der Nikanortag nach dem Mardochäustage als dem bekannteren bestimmt wird, was eine geraume Zeit des Bestandes dieses Festes voraussetzt: so ist das 2. Makk.-Buch wahrscheinlich ziemlich lange nach dem Jahre 100 v. Ch. geschrieben.

Das Resultat ist demnach: Bis einige Zeit nach dem Jahre 100 v. Ch. ist der Name Purim nicht allgemein angenommen gewesen: ein weiterer Beleg, daß das Wort ursprünglich nicht in dem Buche vertreten war.

Eine weitere Angabe, die dienlich scheint, das Datum der Einführung des Namens Pur, Purim zu bestimmen, bietet die Unterschrift in B, die auch in 1 Cod. von A übergangen ist: *ἔτους τετάρτου βασιλεύοντος Πτολεμαίου καὶ Κλεοπάτρας εἰσήνεγκεν Δοσίθεος, ὃς ἔφη εἶναι ἱερεὺς καὶ Λευίτης καὶ Πτολεμαῖος ὁ υἱὸς αὐτοῦ τὴν προκειμένην ἐπιστολὴν τῶν Φρουραι* — S. hat die interessante Lesart *φρουριμ* — *ἣν ἔφασαν εἶναι, καὶ ἡρμενευκέναι Λυσίμαχον Πτολεμαίου τὸν ἐν Ἱερουσαλημ.*

Mag auch die Geschichtlichkeit der Notiz berechtigten Bedenken unterliegen, und die Annahme sich empfehlen, — schon weil das Wort *φρουραι* griechisch und so wahrscheinlicher in Aegypten als in Palästina entstanden ist, — sie sei ebenso wie der Aristeasbrief fingiert, so ist doch soviel mit Sicherheit anzunehmen, daß sie den Zweck verfolgt, dem was „der Brief der Purim“ anordnet, in Aegypten Eingang zu verschaffen. Wenn das Wort, weil griechisch, in Aegypten zuerst aufkam, so hat die

Angabe das Ziel, mit einer von Jerusalem und von Priestern abgeleiteten Autorität den Widerstand, der von manchen Seiten der Neuerung entgegengesetzt wurde, zu überwinden, und wird so nicht lange nach „dem Briefe" entstanden sein. Die Richtigkeit der Angabe, daß im vierten Jahre der Regierung des Ptolemäus und der Kleopatra dieser Brief nach Aegypten kam, und die Annahme, daß etwas nach dieser Zeit unsere Bemerkung entstand, ist um so weniger in Anspruch zu nehmen, als eine gänzlich erdichtete Angabe die Zeit der Einführung des Namens Purim in Aegypten im Interesse der Fiktion wohl bedeutend hinaufgerückt haben würde.

Welches ist das *ἔτος τέταρτον βασιλεύοντος Πτολεμαίου καὶ Κλεοπάτρας*?

Clinton, fasti hellenici p. 379—400, nennt von Ptolemäus Lagi, Soter I., 312 v. Ch., an, bis zum Tode der Kleopatra und dem Anfange der römischen Herrschaft, 30 v. Ch., 10 Regierungen. Von den ersten vier Königen hatte keiner eine Gemahlin mit dem Namen Kleopatra. Die erste ägyptische Königin dieses Namens ist die Gemahlin des Ptolemäus V, Epiphanes, reg. 205—181 v. Ch., die Tochter des Antiochus des Großen. Nach S. Hieronymus zu Daniel c. XI erfolgte die Verlobung im siebenten Jahre seiner Regierung, nicht seines Lebens, vgl. Clinton l. c. S. 385, und wurde die Ehe im dreizehnten Jahre seiner Herrschaft geschlossen, also im Jahre 188 v. Ch. Seine Tochter Kleopatra heiratete nach einander ihre Brüder Ptolemäus Philometor und Physkon. — Kleopatra, die Tochter des Philometor, heiratete ihren Bruder Ptolemäus Euergetes II. — ob

nimiam crudelitatem so genannt. Dieser wurde in seinem 16. Regierungsjahre von dem über seine Grausamkeit erbitterten Volke vertrieben und floh nach Cypern. Die Regierung erhielt seine von ihm verstoßene Gemahlin und Schwester Kleopatra, die mit ihrem Sohne Ptolemäus Soter II, Lathurus, Lathyros, gemeinschaftlich regierte, bis sie ihn nach zehnjähriger gemeinschaftlicher Regierung wegen seiner Grausamkeit nach Cypern vertrieb, und seinen jüngeren Bruder, Alexander, als Mitregenten annahm, von dem sie nach zwei Jahren ermordet wurde. Ihr Tod fällt in das Jahr 89 v. Ch. Nach neunzehntägiger Herrschaft Alexanders, des Sohnes des Alexander, erhielt Ptolemäus Soter II wieder die Herrschaft und behauptete sie bis zu seinem Tode, 81 v. Ch. Ptolemäus Auletes *ὁ ἐπικληθεὶς νέος Διόνυσος*, ein unehlicher Sohn des Ptolemäus Soter II, regierte 29 Jahre, bis 52 v. Ch. — Seine Tochter ist die bekannte Kleopatra, *ἡ καὶ Τρυφαίνη* (Porphyr.), die letzte des Geschlechts der Lagiden. Sie regierte 22 Jahre. Pt. Auletes hinterließ vier Kinder, zwei Ptolemäus, und zwei Töchter, Kleopatra und Berenike. Die Herrschaft erhielten nach seiner Anordnung seine zwei älteren Kinder, Ptolemäus und Kleopatra. Ihre gemeinschaftliche Regierung beginnt mit dem 4. September 52 v. Ch., und das vierte Jahr — Kalenderjahr, nach denen gerechnet wurde — läuft vom 4. September 49 bis 3. September 48 v. Ch. Porphyrius: *ὧν συμβασιλευόντων τετραετὴς διεγένετο χρόνος.* In seinem vierten Jahre, als er im Begriffe stand, die Alleinherrschaft an sich zu reißen, fiel er in der Seeschlacht gegen Cäsar, und sein jüngerer Bruder wurde nach Anordnung Cäsar's Mitregent. Nach

vier Jahren gemeinschaftlicher Regierung wurde er von seiner Schwester ermordet. — Vgl. Porphyrius bei Eusebius, Chronik. I. p. 164. 168, ed. Schoene; Justinus 39, 3. Strabo. XVII. — Der höchste Termin der Einführung des Namens *φρουραι* in Aegypten könnte demnach in die Regierungszeit des Ptolemäus Epiphanes und der Kleopatra der Tochter des Antiochus des Großen fallen, in das Jahr 184 v. Ch. Dieser Annahme steht entgegen, daß das äußerst um das Jahr 100 v. Chr. verfaßte zweite Makkabäerbuch den Namen Purim noch nicht kennt, sondern das Fest „Mardochäustag" nennt, so daß es nicht über 80 Jahre vorher unter diesem Namen in Aegypten eingeführt worden sein kann. Noch mehr ist diese Annahme durch den Inhalt des Buches selbst ausgeschlossen, das wie die BB. Tobias und Judith die Makkabäischen Kämpfe, namentlich den Sieg über Nikanor, zur Voraussetzung hat, indem es diesen im eschatologischen Sinne verwertet. Auf jeden Fall ist nach der in Frage stehenden Angabe die Entstehung des Purimfestes und die Einführung desselben unter diesem Namen unter Xerxes, fast 300 Jahre früher, oder einem anderen Perserkönige ausgeschlossen, denn Mardochäus und Esther ordnen selbst nach 9, 20. 29 ff. das Fest als Purimfest im ganzen Reiche des Achaschverosch, das von Indien bis Aethiopien reichte, also auch Aegypten umfaßte, an. Der Ausdruck *βασιλεύοντος Πτολεμαίου καὶ Κλεοπάτρας* scheint weiter nicht ein gewöhnliches eheliches Verhältnis im Auge zu haben, da diese Angabe auf alle Könige von Epiphanes an passen und also zu undeutlich sein würde, sondern von einer Mitregentschaft zu sprechen. Mitregentschaften eines Ptolemäus und einer Kleopatra kommen nach dem Gesagten in der Geschichte der Ptolemäer drei vor:

1. die des Ptolemäus Soter II. mit seiner Mutter Kleopatra. Ihre gemeinschaftliche Regierung umfaßt den Zeitraum von 117/116—107/106 v. Ch. Ihr viertes Jahr ist 113/112 v. Ch. —

2. die Mitregentschaft der Kleopatra, der Tochter des Auletes, mit ihrem älteren Bruder Ptolemäus XIV. Ihr viertes gemeinschaftliches Regierungsjahr ist das Jahr 49/48 v. Ch. —

3. die Mitregentschaft derselben Kleopatra mit ihrem jüngeren Bruder, Ptolemäus XV., die von 48—44 v. Ch. dauerte.

Mit Rücksicht darauf, daß das 2. Buch der Makk. den Namen Purim noch nicht kennt, und weiter darauf, daß der Name „Soter" II. und bei Kleopatra der Beisatz „seine Mutter" oder „Tochter des Philometor" nicht fehlen dürften — kann die erste Mitregentschaft nicht gemeint sein.

Es fällt auf, daß der an unserer Stelle genannte Ptolemäus, und ebenso diese Kleopatra kein unterscheidendes Epitheton haben, wie doch alle Lagiden von dem Ersten an, da sie den Namen Ptolemäus wie einen Familiennamen alle ohne Ausnahme führen, so daß der Beiname allein die einzelnen Könige von einander unterscheidet und ebendeshalb nicht wegbleiben kann. Ebenso muß wohl diese Kleopatra, da sie nicht näher bezeichnet ist, eine so bekannte Persönlichkeit sein, daß sie auch ohne nähere Bestimmung durch ihren Namen allgemein gekannt ist. Das trifft einzig bei dem Namen der bekannten Kleopatra bis heute zu. Nicht minder entspricht der Mangel eines Beinamens ihren beiden Mitregenten, die keinen solchen führen, wahrscheinlich weil sie gegen ihre Schwester an geschichtlicher Wichtigkeit zurücktreten.

Die Einführung der Benennung *φρουραι* für den Mardochäustag in Aegypten fällt so in das Jahr 48 oder 44 v. Ch.

Was bedeutet das Wort Purim, *φρουραι*;

Ueber die Bedeutung des Wortes will, wie es scheint, B. 9, 61 Belehrung geben. Die Stelle lautet: *διὰ τοῦτο ἐπεκλήθησαν αἱ ἡμέραι αὗται Φρουραι, διὰ τοὺς κλήρους, ὅτι τῇ διαλέκτῳ αὐτῶν καλοῦνται Φρουραι, διὰ τοὺς λόγους τῆς ἐπιστολῆς ταύτης, καὶ ὅσα πεπόνθασι διὰ ταῦτα καὶ ὅσα αὐτοῖς ἐγένετο.* Es scheint unbegreiflich, wie der Verfasser sagen kann, *φρουραι* bedeute in der Sprache der Juden — denn von diesen ist die Rede — das Nämliche, wie *κλῆροι* im Griechischen, da ihm doch als Hellenisten die Bedeutung des Wortes sicher bekannt war. Sprache im gewöhnlichen Sinne des Wortes kann so *διάλεκτος* hier unmöglich bedeuten, es muß vielmehr dem Worte eine besondere Bedeutung zukommen. Auskunft gibt Jes. 19, 18: In illa die erunt quinque civitates in terra Aegypti loquentes lingua Canaan et jurantes per Dominum exercituum — *πόλις ασεδεκ* הצדק *κληθήσεται ἡ μία πόλις* (LXX). Der masorethische Text liest dafür „Stadt ההרס", das nur „Stadt des Niederreißens" bedeuten kann. Gegen die Ursprünglichkeit des Textes der LXX wurde eingewendet: „Der griechischen Lesart steht das Bedenken entgegen, warum denn gerade nur Eine Stadt den Namen des „messianischen Heiles" tragen soll, den Namen, der als solcher der ganzen Periode eignet" (Knabenbauer zu Jes. l. c.). — Die fünf Städte — die Fünfzahl ist hier selbstverständlich symbolisch — sollen als wesentlich gleich, messianisch,

dargestellt werden, und kommen nur nach dieser Eigenschaft in Betracht. Wenn man aber fünf unter sich gleiche Gegenstände vor sich hat, und man sagt von Einem davon: das ist z. B. ein Apfel, so scheint es nicht geboten, beizufügen, daß auch die vier anderen Aepfel seien. Ich habe an die Einwendung damals, Die Alexandrinische Uebersetzung des B. Jesaias S. 10, wohl gedacht, nahm aber Anstand, das kleine Rätsel einem gewählten Publikum zu erklären. — Die drei Sätzchen: loquentes lingua Canaan, jurantes per Dominum exercituum, und *πόλις ασεδεκ* civitas justitiae sind unter sich synonym: das letzte gibt die aus den ersteren sich ergebende Eigenschaft, was vollkommen sicher beweist, daß nicht von einer „Stadt des Niederreißens“ oder »solis« im Sinne von Götzendienst die Rede sein kann, sondern daß eine das messianische Heil bezeichnende Eigenschaft genannt sein muß. „Die Sprache Kanaans reden“ bedeutet also: die Religion des Messias, der in Kanaan erscheinen wird, bekennen. Die Erklärung der Namen wird, wie ich hoffe, sicher stellen, und die Einzelnerklärung des Buches bestätigt das überall, daß unser Buch, wie „Judith“ den Kampf Gog's gegen das messianische Reich zum Gegenstande hat, daß also Achaschverosch nicht ein gewöhnlicher, etwa persischer, König und sein Reich nicht irgend ein Weltreich sei. Die Erlasse 1, 22. 3, 12. 8, 9 können dann natürlich nicht gewöhnliche Edikte sein, sondern müssen sich ebenso auf religiöse Dinge beziehen. Es muß also „Volk“ und „Zunge, Sprache“ die religiöse Eigenart, die Religion der angeredeten Völker bezeichnen. So ist das Wort wahrscheinlich auch Hos. 7, 16 gebraucht. In diesem Sinn steht in Isaias 2, 6 das Wort „עם Volk“;

und unser Buch hat den Ausdruck wie »lingua« wohl von ihm entlehnt. Jesaias selbst aber scheint auf Gen. cc. 10. 11, namentlich letzterem, zu ruhen. Darauf weist auch das eigentümliche מקדם l. c., das auffallend mit dem schwierigen מקדם Gen. 11, 2 zusammentrifft. Zu übersetzen ist es am besten: „Mit Morgenländischem" d. h. Zauberei, Götzendienst. (Ich bin nämlich, salvo meliori, geneigt, Gen. 11 für einen Midrasch zu halten, in dem das vorhergehende Kap., die sog. Völkertafel, weiter unter dem Gesichtspunkte der Trennung der Völker nach Nationalreligionen beschrieben wird. Der „Turm" — auch bei Jes. 2, 15. 30, 25, wohl auch auf Grund der Genesis, Symbol des Widergöttlichen — den die Menschen bauen wollen, ist das einheitliche Heidentum, das nach Gottes Ratschluß, damit das Uebel weniger groß wäre und den Keim seiner Vernichtung schon in sich trüge, sich in Nationalreligionen teilte. — Der Verf. weist mit der Ableitung des Wortes „Babel", dessen Etymologie er als Semite kannte, von „בלל mengen" selbst auf eine besondere Beziehung des Namens. — Wenn c. 11 ein Midrasch ist, so wird er wohl nicht allein geblieben sein, und mit den „Erzählungsfäden" der neuesten „Hexateuchkritik" sieht es „brüchig" aus. Diese Kritik scheitert weiter an ihrer Voraussetzung, daß der Pentateuch, das seiner Natur nach meistgelesene und meisterklärte Buch des A. T., nach ihr nicht oder nur als unbedeutend glossiert angenommen wird, während an so späten Büchern wie Esther die gute Hälfte des masorethischen Textes Glosse ist; und weiter daran, daß Hoseas, Jesaias, Jeremias, den Pentateuch kennen). — Delitzsch beanstandet die Bedeutung von עם „Volkstum", Nationalität als sprachlich unmöglich.

Ob das richtig sei, soll hier nicht untersucht werden. Allein die Religion Israels des a. und n. B. kann mit עם bezeichnet werden. Diese Religion ist nämlich das dieses Volk bildende Prinzip. „Volk" und „Religion" verhalten sich also zu einander wie die Wirkung, das Gewirkte, zu ihrer Ursache, dem Wirkenden. Da man aber biblisch nicht selten statt der Wirkung die Ursache, und umgekehrt, nennt, so versteht sich von selbst, daß man auch ihre Bezeichnungen für einander setzen kann: also „Volk" statt „Religion". Nachdem ferner von Verhältnissen der messianischen Zeit die Rede ist, kann mit *διάλεκτος αὐτῶν* natürlich nicht die Religion des a. t. Bundesvolkes gemeint sein, sondern diese „Juden" sind mit Gr. B. und Vulg. im Traume des Mardochäus: *δικαίων ἔθνος* gens justorum, Dan. 7, 21 sancti. Der Satz: *διὰ τοῦτο κτλ.* sagt also, daß *φρουραι* der religiöse Name des Festes sei, was darauf hinweisen wird, daß das Fest bis dahin einen anderen Namen führte. In Judith 4, 6. 16, 12 wird von den Bewohnern Bethulia's, d. h. den Angehörigen des n. t. Jerusalem, gesagt, daß sie diese Stadt beschützen, bewachen, verteidigen. Diese Verteidigung und Bewachung ist, der Natur dieser Stadt entsprechend, keine solche durch äußere Machtmittel, sondern die wirksamen Waffen sind das stetig erwähnte Gebet, Judith 4, 9—15 u. o. Auch in „Esther" besteht nach den Gr. der *ἀγων* der Esther in Buße und Gebet. — Der Ausdruck *φρουροῦντες τὴν πόλιν* findet sich in 3 (gr. 1) Esra 4,56, wo das Thema unseres Buches in einer anderen geschichtlichen Einkleidung behandelt wird. An Stelle des Achaschverosch, tritt hier „Darius"; bei Dan. 9, 1: Darius, der Sohn des Achaschverosch, de semine Medorum,

wofür im gleichen Sinne bei Daniel auch Darius Medus d. i. der König der Meder und Perser 5, 31, Balthassar und Nabuchodonosor stehen. Die Stelle bei Esra l. c. ist — und das dient der gegebenen Erklärung zur weiteren Bestätigung — auch in ihrem zweiten Teile mit den BB. Tobias und Esther verwandt: *καὶ πᾶσι τοῖς φρουροῦσι τὴν πόλιν ἔγραψε* sc. Darius *δοῦναι κλήρους καὶ ὀψώνια*. Hiebei sind *κλῆροι* und *ὀψώνια* synonym. Nach Tob. 2, 2 sind *ὀψάρια* die Gnadengaben des a. B.; nach 7, 9 *ὄψα πλείονα* die des Neuen, was passend erscheint, da der N. B. gerne unter dem Bilde eines Mahles dargestellt wird, Jes. 25, 6. *ψ* 22 (21), 27 ff. Gr. A nennt 5, 5 auch das Mahl der Esther d. h. der messianischen Kirche ein *δεῖπνον πολυτελές*, vgl. 1, 7. Aehnlich ist der Gedanke in 9, 19: „man sendet Einer dem Andern Gerichte", was A mit „*ἀπέστειλε μερίδας τοῖς πένησι* d. h. den עניים den Armen im Geiste, Gerechten, bekehrten Heiden" erklärt, weil Israel nach Tob. c. 4 nur mit den Heiden, als Gleicher unter Gleichen, begnadigt wird. Ueber den Begriff, den unser Buch mit *κλῆροι*, und dann auch mit dem damit synonymen *φρουραι*, verbindet, belehren die Gr. 9, 55: *διὰ τοῦτο ἐποίησεν κλήρους δύο ἕνα τῷ λαῷ τοῦ θεοῦ καὶ ἕνα πᾶσι τοῖς ἔθνεσιν . . . καὶ ἐδικαίωσεν τὴν κληρονομίαν αὐτοῦ. Κλῆροι* ist also die Auserwählung, wo „das Erbe des Herrn" in den Besitz des Herrn, und der Herr „das Erbe Israels", Jer. 10, 16, in den Besitz Israels des N. B. kommt. Das Los der Bösen wird, obgleich bei ihnen von einem „Erbe" nicht die Rede sein kann, gegensätzlich *κλῆρος* genannt, wie schon Jer. 13, 25: Haec sors tua . . . quia oblita es mei. *φρουραι* ist das *φρουρεῖν* das Wachen

und Beten der Gerechten, die Gerechtigkeit, womit sie die κλήρους oder den κλῆρον verdienen; und beide verhalten sich zu einander wie Wirkung und Ursache, die nach biblischer Redeweise für einander gesetzt werden können. Diese Gerechtigkeit besteht in dem beharrlichen Kampfe gegen das Böse, dem der endliche Sieg vom Herrn verliehen wird.

Purim ist also die Feier des endlichen Sieges des messianischen Israel über den wieder zu Macht gekommenen letzten Feind. Das Fest ist so ein heiliges und schönes; die Grausamkeiten, die das Buch erzählt, sind konkrete Darstellungen des Unterganges des Bösen, den alle Propheten beschreiben, und dieser ist, da dieser Böse ein solcher bis zum Ende bleibt, wohlverdient und gerecht.

Im masorethischen Texte steht Pur, wo das Los gemeint ist, 3, 7. 9, 24; dagegen: Purim, wo die Festtage. Der Ordner dieses Textes war sich so wahrscheinlich über die Bedeutung des Wortes nicht mehr klar. Daß es aus griechischen Exemplaren in den masorethischen Text kam, legt das Wort als griechisches nahe. Wenn der Kampf um die Einführung dieser Benennung, wie nachgewiesen, um die Mitte des ersten Jahrhunderts in Aegypten geführt wurde, so kann es, da es erst seinen Weg in griechische Exemplare finden mußte und erst von da auf hebräische übergehen konnte, kaum vor Christi Geburt in hebräische Handschriften gekommen sein. Dafür spricht, daß V. L. und Fl. Josephus den Namen nur je einmal, und da allem Anscheine nach als Glosse oder Korrektur, erwähnen.

Nachdem die Geschichte der Entstehung und die Bedeutung des Wortes φρουραι Purim — die Identität

dieser beiden Wörter wird keines besonderen Beweises bedürfen — klar sind, könnten die Versuche, das Wort aus dem Hebräischen oder aus dem Persischen zu erklären, übergangen werden. Es wird aber zur weiteren Sicherstellung des gewonnenen Resultates dienen, wenn auch die Unmöglichkeit, von daher eine befriedigende Erklärung des Wortes zu gewinnen, dargethan ist.

Am nächsten liegt, in einem hebräischen Buche und als Name eines jüdischen Festes, ein hebräisches Wort zu vermuten. Dieser Versuch ist seit langem nicht gemacht worden, liegt aber vielleicht schon der Uebersetzung in B 3, 7. 9, 54: ψήφισμα zu Grunde. Sicher aber vertritt das Targum diese Ableitung, indem es 9, 25 פסא Pissa, von aram. „פסס trennen scheiden, dreschen“ d. h. die Körner vom Stroh scheiden, Levy, Chald. WB., übersetzt. Hebr. würde פרר, im Poel „spalten“, entsprechen, also etwa Scherbe, zerschlagenes Steinchen. Allein dieser Name für „Los“ kommt im A.T., so oft auch Gelegenheit dazu ist, nie vor. Wenn man dafür geltend machen wollte, Pur bedeute nicht „Los“ überhaupt, sondern „Los vor Haman“, so daß es wie ein Nomen proprium stehe, so fehlt dafür ein Grund, da nicht abzusehen ist, warum dem Worte diese Bedeutung zukommen soll, und zwar um so weniger, als zu dem gewollten Zwecke jede Art von Losen brauchbar wäre. Der Ausdruck „vor Haman“ kommt zudem nur im Hebr. vor, ist also Glosse, und wird entsprechender mit הפיל verbunden: man warf vor Haman, d. h. auf seinen Befehl und in seinem Dienste, das Los.

Das Buch Esther macht beim Lesen den unmittelbaren Eindruck, daß es eine Geschichte erzählen wolle, die am persischen Hofe sich ereignet habe. Indem man

diesen Schein für die Wirklichkeit hielt, und wohl auch hie und da aus dem Bestreben, jüdische religöse Vorstellungen mit heidnischen, namentlich persischen, aus zwar nicht eingestandenen, aber thatsächlich zu Grunde liegenden polemischen Gründen in Zusammenhang zu bringen, veranlaßten die gewöhnliche Annahme, Purim sei auf ein persisches Wort zurückzuführen.

Pur soll von persischem: bahre, behre pars, portio, sors abzuleiten sein. Da ich selbst das Persische und die verwandten indischen Sprachen nicht kenne, ersuchte ich einen Gelehrten vom Fach um Aufklärung. Die Antwort sagt im Wesentlichen: „das Wort lautet im Pehlevi *bahar* und im Parsi (Pazend) ebenfalls bahar, vgl. Harlez, Manuel du Pehlevi p. 215". Das Wort hat also mit Pur, Phur keine große Aehnlichkeit, und die Ableitung scheitert schon daran, daß unerklärt bleibt, warum im Hebräischen h nicht ausgedrückt ist.

Seit Joseph v. Hammer, Wiener Jahrbücher XXXVIII. 49; Ideler, Chronologie S. 481. 1831. Lagarde, Gesammelte Abhandlungen S. 161 ff., 1866, wird Purim mit dem angeblich persischen Feste »Phurdigan« identifiziert. Hiebei wird die nur einmal und zwar in A 9, 49 vorkommende Form *φουρδαια*, wofür die Variante *φουρμαια* vorkommt, als ursprünglich vorausgesetzt. Die Voraussetzung ist also kritisch sehr schwach, und wird noch hinfälliger, wenn die Form mit dem Namen eines Sohnes Haman's פורתא 9, 8, wie wahrscheinlich, verwandt ist. —

Die erste Nachricht über das Phurdiganfest stammt aus dem Todesjahr Justinian's, 565 n. Chr. — Bei Gelegenheit des Berichtes über die Gesandtschaft, welche der Nachfolger Justinian's, Justin, an Chosroes schickte,

sagt der Byzantiner Menander: *ἀφίκετο εἰς τὸ Δαρας... διήγαγε δὲ αὐτοῦ ἡμέρας δέκα τῷ τὴν ἐν τῇ Νισιβει πόλει πανηγυρίζειν τε καὶ ἄγειν ἑορτήν, κἀκ τούτου τὴν πρεσβείαν μὴ ὑποδέξασθαι. ὁ δὲ Ιωαννης δεχθεὶς μετὰ τὴν ἑορτὴν τὴν Φουρδιγαν προσαγορευομένην, ὅ ἐστιν ἑλληνιστὶ νεκυία κτλ.* — Ist die Zeit schon eine so späte, daß es bedenklich sein muß, einen Zusammenhang anzunehmen, so spricht weiter in dieser Nachricht Alles, mit Ausnahme der gemeinschaftlichen Sylbe *φουρ* gegen die Identifizierung. Nisibis ist keine persische, sondern eine mesopotamische Stadt, am Fuße des Masischen Gebirges in Mygdonien, Strabo 527. 622. 747, feierte also schwerlich persische Feste. Wenn der Perserkönig daran teilnimmt, so beobachtet er nur die Sitte der persischen Könige von Cyrus an, die Feste der Völker, bei denen sie sich eben befanden, mitzufeiern, Sayce, alte Denkmäler, S. 185 ff. — Phurdigan ist ein Todtenfest, was Purim nicht ist; es wurde am Ende des achten Monats, etwa November, fünf, mit den Epagomenen zehn Tage lang gefeiert, während Purim nur einen, höchstens zwei Tage währt, und in den letzten Monat des Jahres, den letzten vor der Frühjahrstagundnachtgleiche, fällt; die Perser haben ein Sonnen- die Juden ein Mondjahr, so daß ein Zusammentreffen persischer und jüdischer Feste unmöglich ist. Lagarde l. c. S. 164 überschätzt die Geneigtheit der Juden, sich Feste „ihrer herren und wirthe" anzueignen. Sie mögen sich in äußeren Dingen, vielleicht auch im Sprachgebrauche, etwas accommodieren, ein Fest oder auch nur den Namen eines Festes einer anderen Religion hat das Judentum erweislich nicht angenommen. —

Die Namen der Eunuchen u. s. w.

1, 10. 1. Das Part. Pual מהומן Mehuman ist Umbildung des Namens המן Haman, den der Glossator 9, 24 von „חמם lärmen, verwirren, schrecken" ableitet. Haman ist der letzte große Feind, der „Verderber der Völker" Jer. 4, 7, über den, wenn er sein Werk am Volke Gottes vollzogen und sich dabei verschuldet hat, das kommt, was er den Gerechten anthun wollte, Jes. 33, 1 u. ö., so daß er mit Recht: „in Schrecken, Angst Versetzter" genannt wird. B hat dafür, wohl relativ ursprünglich, *αμαν*. Die Endung »an« ist bei Namen nicht selten, und wird in unserem Buche öfter zu a אָ abgeschliffen, vgl. z. B. No. 4: Bigthan, Bigthana und Bigtha.

2. בזתא Bistha. In B entspricht die Form *βαζαν*, wozu *μαζαν* und *μαζεα* Varianten sind, entstanden durch Verwechslung der Labiale. Zu Grunde liegt, wie Dagesch forte in Sajin, in der Ausgabe von Bär-Delitzsch, noch andeutet, „בזז plündern", weil Haman — alle Namen werden sich als Variationen von „Haman" erweisen — nach 3, 13 Israel plündern will, nach 8, 1 aber selber geplündert wird. Die ursprüngliche Form ist nach B: בזן, das wie „המן" gebildet ist. Die Endung תא, die noch öfter vorkommt, könnte st. emphaticus der Nomm. feminn. sein; vielleicht auch ist sie nach Wegfall des n, Bissan zu Bissah, das mit ה geschrieben war, aus diesen entstanden, indem He zu Thau und dann noch einmal א angehängt wurde, vgl. zu No. 4.

3. חרבונא Charbona ist von חרב das Schwert abzuleiten, weil der damit Bezeichnete im Auftrage des Herrn das Schwert führt, das sich am Ende gegen ihn wendet, Hab. 2, 8. Die Endung ונא ist wohl die hebräische

Endung ין oder ן- im st. emphaticus. In A entspricht am nächsten die Lesart *οαρεβωα*, während bei *θαρρα* ein anderes Wort zu Grunde liegt, vgl. zu 5, 10.

4. בגתא, Bigtha, wofür 6, 2: Bigthana; 2, 21: Bigthan — die Endung ah ist abgeschliffen aus an, wie Hos. 2, 14 אתנה statt des gewöhnlichen אתנן 9, 1 — VL. Bartageus, Jos. I, 9 *βαγαθωος;* B *γαβαθα*, mit Umstellung von *β* und *γ*, ist von „בגר rauben", Jes. 33, 1 abzuleiten. Der Name ist der Bedeutung nach identisch mit Bistha No. 2. Daleth ist vor Thau ausgefallen wie im Femin. von אחד. B. hat dafür *βοραζη*, *ζηβαθαθα*. Die Sylbe *ζη*, welche ersterem anhängt, dem zweiten vorsteht, ist identisch mit *ζα*, das ebenso in *ζαθολθα*, *ιζαθουθ* 9, 10 vorausgeht und in *αβαταζα* folgt, und mit den Sylben *ζω* (Zosara 5, 10), *ζα* 9, 10 (*ζαβουδαιος*), *σα* bei Jos. *σαβουχαθας* 7, 9, und bedeutet: sehr, dialektisch für *δια*. Der nach Wegfall des *ζη* bleibende Name *βωρα* ist identisch mit den 9, 8 genannten Poratha, und dem griechischen *βαρεα* ibid. Dagegen ist das verbleibende *βαθαθα* nachlässige Aussprache von: Bagatha des Hebr. —

Mit diesem ist durch ו verbunden und damit als besonders verwandt bezeichnet:

5. אבגתא Abagtha. א ist der ursprüngliche Artikel, der bei der Uebertragung in das Griechische mit *α*, vgl. *ασεδεκ* Jes. 19, 18, geschrieben wurde, welches *α* bei der Rückübertragung, da man es nicht mehr als Artikel erkannte, mit א ausgedrückt wurde. Daß nämlich griechische Einflüsse bei den Namen des Buches Esther sich geltend machten, wird das Folgende zur Gewißheit erheben. Im Weiteren ist der Name identisch mit No. 4. In B

entspricht No. 6: *αβαταζα, ζηβαθαθα*. Abgesehen von *ζα* ist in *αβατα* durch oberflächliches Aussprechen vor *τ* das *κ* (*γ*) ausgefallen: *αβακτα*, das mit dem Hebr. übereinstimmt. In VL. scheint der an letzter Stelle genannte Name Tarecta zu entsprechen.

Ζαθολθα des Griech. ist im Hebr. hier nicht vertreten. Ohne Zweifel ist es aus "תלה hängen„ gebildet, und bezeichnet Haman als den Gehenkten. Es ist mit dem 9, 9 vorkommenden יזתא Jezatha, Gr. A *ιζαθουθ*, identisch, und von dort hierher verpflanzt. Dafür spricht, daß es 9, 9 bei B fehlt.

6. Schwierig ist זתר Sethar. Die Konsonanten stimmen, da bei so außerordentlicher Verwirrung und Korruption auf einen Unterschied der Zischlaute kein Wert zu legen ist, mit dem v. 14 vorkommenden שתר Schethar. Im Gr. entspricht *σαρασθαιος* v. 14, das nach Weglassung von *θαιος* = הא No. 2 — *σαρασ* ist. — Hieher gehört auch der Name des Weibes Haman's 5, 10. 14. 6, 13. Einzig der masorethische Text hat bei diesem am Ende ein ש d. h. einen s-Laut; alle anderen bieten dafür, nach Weglassung der Partikel *ζω, ζα*, die Form *σαρα*; bei Fl. Josephus sind hier, was in unseren Namen öfter geschieht, die Konsonanten *ρ* und *ς* umgestellt. Hebräisch könnte das: זרה Fremde und oder צרה Bedrängnis, Drängerin gewesen sein. Da ihr Mann, Haman, 7, 6 צר Feind, 3, 10 und ö. צרר Dränger heißt, so ist letzteres vorzuziehen. Bei der Uebertragung in das Griechische wurde ה, wie die LXX am Ende der Namen durchaus thun, mit s gegeben z. B. Jesaias st. Jesaiah, und so entstand die Form *σαρας*. Bei der Rückübersetzung aus dem Griechischen in das Hebräische wurde die Entstehung dieses s nicht

erkannt, und so ש dafür gesetzt. Ein ganz gleicher Fall findet sich in den hebräischen Uebersetzungen von Raga (h) in Tobias, das bei der Rückübertragung mit רגיאש gegeben wurde, vgl. Scholz, Kommentar zu Tob. S. 13. 14. 17. Es kann so nicht zweifelhaft sein, daß die masorethische Wortform זרש aus צרה in Folge einer Uebersetzung aus dem Hebräischen in das Griechische, und aus diesem in das Hebräische sich bildete. Ein auf dieselbe Geschichte des masorethischen Textes weisende Erscheinung ist uns bereits in dem vorgesetzten א, das ursprünglich ה, der Artikel, war, begegnet, vgl. zu 9, 9. Im Gr. entspricht No. 7: *θαραβα*. Wenn *βα*, das in den Namen des Buches nicht mehr vorkommt, nicht Imitation von Oholi-ba „Mein Zelt in ihr", Ez. 23, 4 ist, also: „Bedrängnis in ihr", so kann es nur Korruption von *ζα*, *ζη* sein. Mit *θαρα* ist I, 9: *θαρρα*, bei A *θεδευτης*, identisch, wofür der mas. Text 2, 21: תרש bietet. *θαρα* und *σαρα(ς)*, die demnach identisch sein müssen, haben dadurch die verschiedene Gestalt erhalten, daß der Schreiber von *θαρα*-*θ* als Zischlaut verwendete — vielleicht absichtlich, — wie in Tob. 14, 4. 5 im Sin. statt Assur *αθηρ* geschrieben ist. Wenden wir das auf die Formen זתר und שתר an so haben wir in ihnen zunächst dieselben Konsonanten wie in *θαρας*, und wenn wir ת, womit griechisches *θ* gegeben wurde, mit der sibilans ש ausdrücken, so ergaben sich die Formen: ושר, ששר, aus denen durch Buchstabenversetzung, die in unseren Namen nicht selten ist, זרש(ש) entstand. Daß dies mit תרש, wobei ebenso ת als sibilans fungiert, identisch ist, bedarf hienach keines weiteren Beweises. — Das Resultat ist demnach: Relativ ursprünglich ist: צרה Bedrängnis,

Drängerin. Aus diesem entstand beim Uebergang in das Griechische *σαρασ(θαιος)* und *θαρα, θαρρα* — das Hebräische ist also mehr als einmal übersetzt worden; — aus *σαρας* wurde bei der Rückübersetzung: ורש und חרש; aus *θαρας* wurden durch Buchstabenversetzung die Formen ותר und שתר. Dem Namen „Dränger" entspricht in Susanna v. 5 in Syr. Heracl. „עמיד der Aufgerichtete" als Name eines der Alten.

7. כרכס Karkas. Der Name fehlt in B, der, um die Siebenzahl zu erhalten, aus 9, 9 Zatholtha als No. 6 eingesetzt hat. Der Midrasch, Wünsche S. 30, erklärt das Wort als griechisch: *κέρκος* cauda; nach Jes. 9, 14(15) der Letzte, der Verworfenste. Es ist kein Grund ersichtlich, diese Erklärung zu beanstanden, da eine hebräische Ableitung nicht findbar, und an persische Abstammung überhaupt nicht zu denken ist. Möglich wäre auch die Ableitung von *κακός*, bei dem, wie in שרביט st. שבט 5, 2 ein r eingeschaltet wäre. In diesem Falle würde das Wort dem Prädikate Haman's הרע der Böse 7, 6 entsprechen.

In einem üblen Zustande befinden sich diese Namen in VL., wobei jedoch zu beachten ist, daß der uns vorliegende Text aus nur drei in kritisch schlimmem Zustande sich befindenden Handschriften stammt, so daß wir uns demnach nur ein unvollkommenes Bild von dem ursprünglichen Texte machen können. — Wenn sie auf die im masorethischen Texte und in B gebotenen Namen zurückgeführt werden, so hat das vorzüglich den Zweck, dem Leser ein anschauliches Bild von der hier herrschenden Korruption der Namen zu geben, und ihn zu überzeugen,

daß die versuchten Erklärungen nicht so grundlos sind als es Unerfahrenen scheinen könnte.

1. Maosma- wahrsch. Maoma- = Mehuman; 2. Narbona = Charbona; 3. Nabatha, wahrsch. = Abagtha; mit in der Aussprache vorgesetztem n, wie in Tob. 1, 1 Vulg. Naasson für Edisse der VL. hat; 4. Zathi = Sethar, indem י und ר verwechselt wurden; 5. Achedes, wahrsch. Bigtha, indem א und ב verwechselt wurden; der g- und d-Laut sind vertreten, aber statt g steht ch und statt th ein d. 6. Thares ist nach No. 6 Sethar. 7. Tarecta scheint eine Zusammensetzung aus der ersten Silbe von Thares und einem verdorbenen Elemente von Bigtha zu sein. — VL. hat also in Zathi und Thares denselben Namen zweimal, und dann noch einmal die Zusammensetzung von Thares und Bigtha in Tarecta. Bei ihr fehlen die im Hebr. vertretenen Namen: Bistha und Karkas; von B unterscheidet sie sich dadurch, daß sie *μαζαν*, *βωραζη* und *ζαθολθα* nicht hat. Sie stammt demnach aus einem Exemplare, das weder mit unserem Hebr., noch mit einem der beiden Griechen, noch mit Flavius Josephus verwandt ist.

1, 14. Unsicher sind No. 1. 5. 6. Da מרסנא No. 6 Mars'na ohne Zweifel מרס, No. 5, mit Hinzufügung der Endung na, wie in Charbona ist; da wir es mit sehr späten Wortbildungen zu thun haben: so scheint nicht unmöglich, daß »Mars« zu Grunde liegt. In VL. entspricht, nach oberflächlichem Hören: Eas. Im Gr. entspricht *μαλησεαρ*, bei VL. Maleseath. Hiebei ist vielleicht mit Rücksicht auf Malzar, Vulg. Malasar, Dan. 1, 11, das ursprüngliche r in l übergegangen; und ar und ath werden Korruptionen aus na oder tha sein. Der erste

Name כרשנא Karsch'na, beim Gr. mit Buchstabenversetzung αρχεσαιος, ist mir in dieser Gestalt nicht erklärbar. Vielleicht ist כ ein alter, weil auch beim Gr., jedoch nicht am Anfange, sondern im Worte, vertretener Schreibfehler für das ähnlich aussehende פ. Dafür spricht, daß bei VL. wahrscheinlich Soratha, wo ein s statt k steht, entspricht, was darauf hinweist, daß der erste Buchstabe unsicher war. Wenn man statt Soratha-Poratha liest, so ist es derselbe Name, wie der des an vierter Stelle 9, 7 ff. genannten Sohnes Haman's. Ueber die Bedeutung der Sylbe Por, Pur s. zu 9, 7 ff. Karsch'na wäre dann ursprünglich Parsch'na, und nach Weglassung der entbehrlichen Endung datha, mit dem 9, 7 an erster Stelle genannten פרשנדתא Parschandatha identisch.

2. ist zu 1, 10 No. 6 erklärt.

3. אדמתא Admatha ist ohne Zweifel „die Erde, die Völkerwelt"; synonym mit

4. תרשיש Tharschisch der Westen, insulae gentium. Im Gr. scheint σαρσαθαιος, anspielend auf סרים Eunuche zu entsprechen: nicht unpassend, weil die „Eunuchen" die Völker repräsentieren.

7. ממוכן Memuchan, das sichtlich eine spielende Umbildung von Mehuman 1, 10 ist, so daß die zwei Reihen mit demselben Namen schließen, mit dem sie anfangen, ist nach „מוך zerreiben, herunterkommen" gebildet. Der so Genannte, den das Targum schön „einen Neffen" Haman's nennt, soll damit als ein dem unentrinnbaren Verderben Geweihter bezeichnet werden. Synonym ist Dalphon 9, 7.

An diese Umbildung reihen sich mehrere öfter vorkommende Namen. Zunächst entspricht in B 1, 16. Flav.

Josephus und VL.: Muchaeus. Aus diesem entstand durch Aenderung der Labiale, vielleicht mit Rücksicht auf das griechische Wort „βουγαιος, Ilias 13, 824, Prahler“, die Form βουγαιος bei A 1, 16. 2, 8. 3, 1; B 3, 1. 9, 10. Dazu gehören die Formen βουγαθαν; Jos.: βαγαθωος; VL. 7, 9: Bartageus. Verwandt damit ist das vielgestaltige γωγαιος A 2, 8; הגי(א) Hege, Hegai 2, 3; 8, 15; γαι in B 2, 8. 14. Letzterer sah also das ה richtig als Artikel an, und übersetzt dementsprechend auch 1, 16. 21: ὁ Μουχαιος; Oggeus der VL. wird aus ὁ γωγαιος korrumpiert sein. Der Form ὁ γωγαιος entspricht im Hebr. הגגי, und diese ist im Hebr. in הגי, wobei ein g verloren ging, erhalten. Der Punktator, der es mit Zere versah und die bei Vulg. vertretene jüdische Tradition: Egeus haben die Natur des ה als Artikel nicht mehr gekannt. Bei der Uebersetzung in das Griech. wurde daraus: αγω(α) γι (αιος), vgl. ασεδεκ oben, und bei der Rückübersetzung: אגגי. Nachdem so die Bedeutung des א als Artikel verwischt war, wurde es zum Stamm gerechnet, und der Artikel noch einmal gesetzt. Aus dem so entstandenen האגגי wurde nun leicht der Name der Amalekitenkönige: Agag, 4 M. 24, 7, und Josephus ist gewiß nicht der Erste, der den Haman auf dieses hin zu einem ἀμαλεκίτης machte. Wenn Oppert eine Stadt Agag in Medien entdeckte und den Haman daher sein läßt, so ist das von seinem Standpunkte aus, die Geschichte etwas plausibler zu machen, begreiflich; wie aber katholische Isagogiker, trotzdem ihn die Vulg. 16, 10 Macedo nennt, sich das aneignen mögen, ist schwerer verstehbar. Der Name „Amalekite“ oder „Macedonier“ steht wahrscheinlich sogar das Buch richtig, denn man

kann den letzten Feind Israels mit dem Namen des ersten bezeichnen, — was die Amalekiten waren; oder mit dem Namen des zeitgeschichtlichen, als welcher für unser Buch, da die Makkabäerkämpfe sein geschichtlicher Hintergrund sind, die Macedonier genannt werden. Der Sinn bleibt derselbe. — Der Ausdruck „der Gogische“ sagt übrigens mit vollkommener Deutlichkeit, daß seine Erfinder das Buch eschatologisch, als Midrasch, auffaßten.

2, 14. שעשגז Scha'aschgas ist bis jetzt nicht zu erklären versucht worden. Das Wort hat über ג auch sonst in unserem Buche, vgl. 1, 10, auffallend stehendes Raphe. Da die bisherige Untersuchung gezeigt hat, daß Namen vorkommen, die durch Vermittlung des Griechischen in den masorethischen Text kamen, so könnte der Strich über g auch das in griechischen Handschriften gewöhnliche Abkürzungszeichen sein, das sagt, daß nur der erste und letzte Buchstabe des betreffenden Wortes geschrieben sei, also: גז = $\overline{\gamma\varsigma}$ = *γωγαιος*. Das Wort fehlt in allen Texten außer B, ist also als eine späte Bildung anzusehen, und es liegt nach dem, was aus den bisher erklärten Namen sich ergibt, nahe, anzunehmen, daß es nach einem schon bekannten gebildet sei, als welchen B, passend zu unserer Hypothese, *γαι* = *γωγαιος* angibt. — Die verschiedenen Wortformen sind ein weiterer Beweis, daß B und masorethischer Text nicht unmittelbar zusammenhängen. — Der erste Teil des Wortes שעש ist zusammengesetzt aus den Relat. ש und „עשה machen, erwerben, verdienen“, Jes. 15, 7, und bedeutet: „Was Gogäus verdient, sein Schicksal“, synonym mit *γαγαφαδαθα* 9, 7 No. 4. Ohne Zweifel hat derjenige, welcher Scha'aschgas bildete, den Sinn der

Formel $\overline{\gamma\varsigma}$ gekannt, und wollte eine rätselhafte Form des ihm vorliegenden Namens bieten.

3, 1. בן־המדתא Ben-Hammedatha hat VL. allein nicht. Der Punktator hat, wie die alten Uebersetzer, ה für den Art. gehalten.

3, 1 hat 1 Codex von B *ναμαδαϑου*, wobei *ν* wie in Narbona vorgesetzt sein kann, indem an die Stelle des h ein n kam; 9, 46 hat S. *αμα . . δαϑου*, wobei der Raum für zwei Buchstaben frei ist. Würde man als diese die Endung *να*, wie in Charbona, Carschena, Marsena, annehmen, so wäre *αμανα* hier ursprünglich gewesen. *δαϑα* דת Gesetz ist dasselbe Bildungselement wie 9, 7 in Parschandatha. Mit hoher Wahrscheinlichkeit, um so mehr, da es sich ja nur um Variationen von „Haman" handelt, stand ursprünglich: Hamandatha, dessen n dem d assimiliert wurde. Es wäre also Daleth, nicht Mem, mit Dagesch forte zu versehen. „Haman" ist ebenso Sohn „Hamandatha's" wie „Tobias" Sohn „Tobiel's" ist, Tob. 1, 1.

4, 5. 9. התך Hathach lesen A und VL nicht; B: *αχραϑαιος*, *αχϑραϑαιος*, Jos.: *αχραϑεος*. Dem Zusammenhange nach kann es nur Hegai sein, der zum Eunuchen der Esther bestimmt ist, da Hathach hier dessen Amt versieht. Der Name muß demnach wohl eine Variation dieses Namens darstellen. Die Form *αχϑραϑαιος* scheint auf *ἐχϑρός* anspielen zu wollen, was dem Sinne, nicht aber der Ableitung des Wortes, da *α* ohne Zweifel der Artikel ist, entspricht, denn Haman—Hegai ist der Feind 7, 6. Da *ρ* im Hebr. nicht vertreten ist, könnte es, wie in שרביט wegen des Anklanges an *ἐχϑρός* eingeschaltet sein, und es bleiben als entsprechend die Konsonanten: הכת, wobei

16 *

hebr. כ griechisch mit χ ausgedrückt wäre. Möglich ist auch, daß bei der Version in das Griechische und zurück ursprüngliches ח durch Vermittlung von χ zu כ wurde. Die Buchstaben entsprechen sich demnach, jedoch sind sie in einem Texte umgestellt. Ursprünglich kann sein: התּךְ und התת, indem sich für beide passende Ableitungen aus dem Hebräischen finden: תּךְ Bedrückung, synonym mit צרה, und חת Schrecken, Schrecklicher.

7, 9. Die dem »Charbona« im Griechischen entsprechenden: B: *βουγαϑαν*; A: *αγαϑας*; VL.: Buzathi. Jos.: *σαβουγαϑας* sind nicht klar. Nach Weglassung von *σα* stimmt Josephus mit B, nur las er statt der Endung an-ah, dessen ה er mit s ausdrückte. *αϑαν* könnte die Endung *αϑαν* wie in Leviathan sein; *βουγ* enspräche in diesem Falle dem Namen *βουγαιος*, 2, 8. Weil aber an seiner Stelle in A *αγαϑας* steht, wobei *α* = ה der Artikel sein wird, so bleibt die Konsonantenreihe: *γϑς* (*ν*); nach Weglassung von *ας*, *αν*, vgl. *σαβουγαϑας*,: *γϑ*. Wenn, vgl. oben, *ϑ* = *ς* ist, so liegt $\overline{\gamma\varsigma}$ = *γωγαιος* zu Grunde.

9, 7. VL und Josephus nennen keine Namen der Söhne Hamans. A sechs; B zehn, wobei jedoch die Namen sich nicht ganz mit den im Hebr. angegebenen decken.

1. פרשנדתא Parschandatha, B: *φαρσανεσταν*, A: *φαρσαν*. Die Griechen wollen wohl auf Farsanistan, Persien, anspielen, was jedoch weniger paßt, da „Perser“ oder „Meder und Perser“ in unserem Buche die bekehrte Heidenwelt darstellen. Sichtlich sind beide Formen aus dem Hebr. verdorben, indem B statt *δαϑα* — *εσταν* setzte. פר ist defektiv geschriebenes פור, vgl. No. 4, wie es auch sub No. 7 steht. Bei den Griechen erscheint es als

φαρ und βαρ; No. 4. שנ ist Abkürzung von שני, und (א)דת ist: Gesetz, Erlaß. Der Name bedeutet also: Pur (Los) des zweiten Ediktes, wonach die Juden ihre Feinde umbringen dürfen, 8, 9. Möglich wäre, daß der Verfasser auf den nur im Hebr. nicht vertretenen Erlaß 8, 13 ff. hinweist.

2. דלפון Dalphon ist von „דלף hinschwinden" abzuleiten, vgl. zu Memuchan, ψ 118, 28: der dem Untergange durch unbemerkbar wirkende Kräfte, Hos. 5, 12, Ueberantwortete. In αδελφο(ω)ν αὐτοῦ ist αὐτοῦ, das 1 Cod. nicht liest, irrige Glosse, und α = ה der Artikel. S 2 liest wirklich τὸν δελφων.

3. אספתא Aspatha von „אסף zusammenraffen" ist entweder: Raub wie 1, 10: Bistha und Bigtha, oder: Zusammengeraffter und in die Hölle Geworfener, Jes. 24, 22. In φασα bei B ist ρ ausgefallen: es stand φαρσα. Das σα ist = ζα, vgl. βασα B No. 5 d. h. βαρ = φουρ und σα = ζα. Vielleicht ist in der Lesart φασγα das s und g vom: Bistha und Bigtha vertreten und in φαγα die ersten Buchstaben von φ(ουρ) und γ(ωγ), etwa in Folge von Abbreviaturen. A hat dafür φαρ-να; B φαρ-σα. Das φαρ, φουρ Hamans besteht darin, daß er in die Hölle geworfen wird, die beiden Namen besagen also das Nämliche; αφαρναρ des A besteht aus α = ה und φαρ-να, wozu irrtümlich r wiederholt wurde.

4. פורתא Po(u)ratha ist sicher: Pur. Vielleicht stammt der Name des Festes φουρδαια bei A daher, da ד und ה wohl verwechselt sein können. A hat dafür γαγαφαρδαθα d. h. γαγ = γωγ; φαρ = φουρ, und δαθα: Edikt des Loses Gog's, das den Untergang Gog's verhängt. B hat das tautologische γαγα nicht, und bietet

dasselbe Wort als φαραδαθα = φουρ und δαθα. Der Name ist synonym mit Parschandatha. B bringt den Namen noch einmal unter No. 5: βαρεα, βαρδαθα, βασα, φαρααθα, Schreibefehler für φαραδαθα, wobei überall »Phur« zu Grunde liegt.

Hierher gehört auch der nur bei Josephus genannte Name des Eunuchen: βαρναβαζος, aus βαρ = φουρ und der Endung να. βαζος könnte auf diese persische Endung anspielen; bei der Kunst aber, mit welcher der Glossator den persischen Namen in einem anderen Sinne verwendet, könnte auch βα und ζω, ζα 1, 10 No. 6. 7 verwendet sein.

5. ארליה Adalja. A hat nichts dafür. Der Name ist also sehr spät gebildet. Auch B hat an seiner Stelle das schon erklärte βαρεα = Pur. Das Wort scheint so etwas diesem Aehnliches bedeuten zu sollen. Bei Uebergängen, wie sie in den Namen unseres Buches finden, ist ein solcher von einem ursprünglichen ה in ד wohl glaublich, und der Name wäre (א)החלי der Gehenkte, vgl. 1, 10 No. 5 und zu 9, 19.

6. 9. ארידתא Aridatha und ארידי Aridi gehen sichtlich auf dieselbe Wurzel zurück. Ersteres hat die bekannte Endung tha, letzteres die eines Gentiliciums. Zu Grund liegt רוד umherschweifen, abtrünnig von Gott sein, Jer. 2, 21. A hat beide Namen nicht; B: σαρβαχα. Läßt man hiebei die Silbe σα = ζα weg, so bleiben die Konsonanten: ρβχ, die bei Umstellung der beiden ersten dem Verb. „ברח fliehen“ entsprechen. Hebr. und B drücken demnach denselben Begriff mit synonymen Wörtern aus.

7. פרמשתא Parmaschtha ist: Pur und משתה das Mahl: Los des Mahles, das den Haman beim Mahle

der Esther traf. Die griechischen Formen *μαρμασαιμασιμα* sind durch Hörfehler entstanden, und lehren wie sehr die Namen durch falsch Sprechen und Hören entstellt wurden.

8. אריסי Arisi; B: *αρσαιος*; A hat nichts Entsprechendes. Bei dem Zustande, in welchem uns die Namen überliefert sind, kann eine Verwechslung von Zischlauten nicht befremden. Es könnte also wohl „ארץ Erde" zu Grunde liegen, und das Wort ein anderer Ausdruck für Admatha 1, 10 sein: etwa gigas. *ρουφ*(*αιος*) in B ist Umstellung der Konsonanten von: *φουρ*.

10. יזתא Jezatha, A: *ιζαθουθ*. B hat andere abgeleitete Wörter: *ζαβουδαιος*, *ζαβουγαθαν*, und aus letzterem korrumpiert: *ζαβουδεθαν*, das sichtlich nach Abzug der vorgesetzten Silbe *ζα* und der Endung *αθαν*, vgl. zu 7, 9, — *βουγ* = *βουγαιος* ist. — In יזתא ist nach A ז = *ζα*, und י demnach prosthetisch, wie in *'Ιταβύριον ὄρος* Tabor. Die noch bleibende Silbe תא könnte die öfter vorkommende Endung sein. Entgegen steht aber, daß das Wort dann keine Bedeutung hätte. Es mit „נזה vor Schrecken aufspringen", Jes. 52, 15, oder, mit verändertem s = Laut, mit „יצת brennen" in Verbindung bringen, ist durch *ιζαθουθ* widerraten. *θουθ* ist unbedenklich *θολθ*, indem der Uebergang von l in u nicht selten ist, und das Wort ist identisch mit *ζαθολθα* der Gehenkte, 1, 10, das aus unserer Stelle bei B dorthin verpflanzt, und hier durch ein synonymes Wort ersetzt wurde. Im masorethischen Texte erscheint das Wort in seiner korruptesten Gestalt. — Syr. Heracleens. gibt, um denselben Sinn wie die Namen der Söhne Haman's auszudrücken, in »Susanna« einem der Alten den Namen:

אביד der zu Grunde Gegangene. Die Untersuchung der Namen ergibt:

1. Sie sind sämmtlich, mit Ausnahme von Carcas 1, 10, und der Zusammensetzungen mit φουρ, auf hebräische Wurzeln zurückzuführen. Letztere sind aber ebenfalls wohl im Hebräischen entstanden, da ihr Verfasser Phur in dem abgeleiteten Sinn: „Los des Unterganges" nahm.

2. Sie stammen, wie sie vorliegen, wenigstens zum Teile, aus einem griechischen Exemplare, und unterscheiden sich von der Sprache des Buches durch ihre chaldäischen Endungen.

3. Da »Purim« erst um die Mitte des ersten Jahrhunderts vor Christus in Aufnahme kam, können die mit diesem Worte zusammengesetzten Namen, kaum vor Christi Geburt entstanden sein. Damit stimmt, daß A, dessen Text nach der Analogie mit dem Texte von »Susanna«, der der LXX ist, diese Namen noch nicht hat. Da Fl. Josephus die Namen der Söhne, der Eunuchen und Weisen noch nicht bietet, so sind sie bis gegen Ende des ersten Jahrhunderts n. Ch. in den bei den Juden gebräuchlichen Exemplaren nicht allgemein gelesen worden.

4. Der Bedeutung nach sind diese Namen sämtlich Variationen zu „Haman", und das ursprüngliche Buch hatte keinen von ihnen. Sie drücken die Freude der Verfasser an dem Untergange des letzten Feindes aus. Im gleichen Sinne läßt das Targum die Söhne Haman's an den 50 Ellen hohen Baum so hängen, daß sie von oben bis unten unter oder übereinander kommen: Hoc autem ordine suspensi sunt ... tres cubitos defixum erat lignum in terra et quattuor cubitos cum dimidio

distabat Parsandatha a terra. Jeder der Söhne nimmt 3 Ellen Raum am Baume ein, und jeder ist von dem nächsten 1/2 Elle entfernt. Zu oberst hängt Haman, über den das Holz, damit die Vögel ihn nicht fressen, drei Ellen hinausragt. Als eine Fortsetzung dieser Namenbildungen ist anzusehen, daß das Targum zwanzig Väter Haman's bis auf Esau nennt, unter denen Namen seiner Söhne erscheinen z. B. Jezatha.

5. Der am meisten glossierte, also vom Originale am meisten sich entfernende Text ist der masorethische. Der beste ist A, dann VL. und manchmal Fl. Josephus.

6. Die Verfasser sehen das Buch nicht als Geschichte, sondern als Midrasch an. Dieser Gedanke hat sogar, wie es scheint, in dem hebräischen Text eine Stelle gefunden. 10, 2 heißt es: „Und das ganze „מעשׂה Ma'aseh“ seiner Macht und Größe und die „פרשׁה Erzählung“ seiner Größe u. s. w.“ Beide Wörter sind einzig im Hebr. Texte vertreten, und demnach erklärende Glosse; zudem ist Ma'aseh in dem Sinne von „Midrasch“ ziemlich deutlich durch das synonyme „Paraschah Erzählung“ bestimmt.

7. Das Buch nannte ursprünglich nur die Namen: Susan, Achaschverosch, Esther, Mardochaeus und Haman.

Die übrigen Namen des Buches.

1. שׁושׁן Susan oder Sosan, wie »Susanna« und »Sosanna«, ist die Hauptstadt des Reiches des Achaschverosch und wird öfter bei den Griechen als gleichbedeutend mit diesem Reiche gebraucht. Da der Inhalt von „Esther“ nicht Geschichte, sondern prophetische Beschreibung des letzten Kampfes zwischen dem Reiche Gottes und seinem Feinde,

Gog, ist, also dasselbe Thema bespricht, wie das Buch „Judith“, so kann natürlich »Susan« ebensowenig die Hauptstadt Persiens bezeichnen, als in „Judith“ Ekbatana die von Medien ist. Da vom messianischen Reiche die Rede ist, muß es ein Name für dieses sein. Susan, Sosanna — der Syrer hat für beide keine besonderen Wortformen — bedeutet „Lilie“. Diese aber ist, Jes. 35, 1. Hos. 14, 6, Symbol des messianischen Reiches, und zwar wegen ihrer Schönheit und Fruchtbarkeit, vgl. Scholz zu Hos. l. c. „Schönheit“ ist nur ein anderer Ausdruck für „Heiligkeit“ weshalb in den BB. Tobias, Esther, Judith, Susanna, „Hoheslied“ — Sara, Esther, Susanna, die Sulamith als „schön“ gepriesen werden. Fruchtbarkeit d. h. zahlreiches Volk ist oft genannte Eigenschaft des Reiches des Messias, Jes. 9, 2.

2. אחשורוש Achaschverosch, 10, 1: אחשרש. Der Name wird Esra 4, 6. 7 dem Artaxerxes beigelegt, weil dieser den Tempelbau einstellte. Aus demselben Grunde haben B. VL., Vulg. in den „Zusätzen“, Fl. Jos.: Artaxerxes. In diesem Sinne läßt das Targum zu 5, 3 den König zu Esther sprechen: tantummodo ut exstruatur domus sanctuarii, quae stat in termino dimidii regni mei, haud largiturus sum tibi. Dan. 9, 1 führt der Vater des Darius de semine Medorum den Namen Achaschverosch. Als Kennzeichen desselben ist Esth. 1, 1 angegeben: „das ist der Achaschverosch, welcher herrschte von Indien bis Aethiopien über 127 Provinzen“. Ebenso herrscht Darius in 3 (gr. 1) Esra 4, 2 „von Indien bis Aethiopien über 127 Provinzen“; und Dan. 3, 1 sec. LXX wird dem Nabuchodonosor die Herrschaft „von Indien bis Aethiopien“ zugeschrieben. — Wir wissen, daß es einen medischen König

mit dem Namen Darius, Sohn des Achaschverosch, nicht gab, und wußten schon lange, daß kein medischer König, und auch Nabuchodonosor nicht, „von Indien bis Aethiopien“ herrschte, daß vielmehr zur Zeit des letzteren Medien schon das Uebergewicht hatte. Achaschverosch ist so nicht Name eines geschichtlichen Königs. — Das paßt zu unserer Auffassung des Buches. Die Elemente des Wortes sind אחש pers. khsah, neupers. Schah, König, und רוש, eine den Sinn etwas verhüllende, verschiedene Schreibung von ראש Haupt, Deut. 32, 32. — 10, 2 ist es רש geschrieben, was wohl ריש sein soll. Die Punktation des ו mit Zere statt Schwa mobile könnte aus Unkenntnis entstanden sein, ist aber möglicher Weise auch Absicht, um das Wort nicht zu schnell zu erklären. Die Schreibweise אחשרש ohne ו entspricht dem Titel Gogs bei Ezechiel 38, 2. 39, 1 נשיא ראש und dem des Olophernes κεφαλὴ ἄρχων, Judith 13, 18. Achaschverosch stellt die in das messianische Reich eingetretene Menschheit dar, mit der nach Jes. 45, 14 der Messias, der Herr, eins ist, so daß in gewissem Sinne die Eigenschaften dieses auf jenen übertragen werden können. — Es ist dem Buche oftmals zum Vorwurfe gemacht worden: „Obwohl es Raum hat, den persischen König 187 mal und sein Königtum 26 mal zu nennen, so fand es doch keine Gelegenheit, Gottes auch nur ein einziges Mal zu gedenken“, Zunz, Gottesdienst. Vorträge S. 14. 15. — Die Bemerkung ist richtig für den masorethischen Text und Vulgata. Die Zusätze nennen den Namen Gottes oft. Wenn A und Jos. z. B. 4, 14 den Namen Gottes, wo er im H. und B, sichtlich absichtlich, umschrieben ist, haben, so spricht doch der Umstand, daß er nur ganz vereinzelnt vorkommt, für die Ursprünglichkeit

des masorethischen Textes in diesem Falle. Allein die Sache ist nicht so bedenklich, wie man meint. Der Midrasch sagt darüber: „Jedesmal, wo „König“ — „König“ ist eine namentlich in späteren BB. gewöhnliche Bezeichnung Gottes, Jer. 10, 10. Tob. 13, 6. 11, 15 u. ö. — allein im B. Esther steht, ist Gott gemeint, wo Achaschverosch dabei steht, der König dieses Namens“. Hiebei ist nur die Unterscheidung zwischen „König“ und „Achaschverosch“ falsch, denn das Buch braucht, ohne daß ein Unterschied erkennbar wäre, beide Namen promiscue z. B. 8, 1. 2; ja es werden von dem „Könige“ Dinge erzählt, die für Gott nicht passen, z. B. 3, 15, wo er mit Haman trinkt. Achaschverosch ist die messianische Menschheit in abstracto, die, allerdings nicht ganz, da sie nach den Aussprüchen der Propheten die Gabe der Indefektibilität besitzt, abfallen kann und wird. Sie kann also in „Haman“, dem Bösen, oder in „Mardochäus“, ihrem wahren messianischen Wesen, aktiv werden, oder vielmehr beide ringen um die Herrschaft, wobei bald der Eine bald der Andere die Uebermacht erlangt. Sobald das Böse aber daran ist, das messianische Reich zu vernichten, besinnt sich „Achaschverosch“ auf seine eigentliche Natur, und bereitet ihm den Untergang.

3. מרדכי Mordechai, ist nach Chull. 139 b die chaldäische Uebersetzung von: בשמים ראש 2 M. 30, 23, מורא דכיא die reine Myrrhe. Sie wird HL. 4, 8. 14. 5, 5 vgl. Esth. 2, 12 der Braut, der messianischen Kirche, beigelegt als Symbol der Heiligkeit. Ebenso sagt das Targum in Betreff dieses Namens: ... eo quod similis esset myrrhae purae, σμύρνα ἐκλεκτή bei den LXX. Mardochäus repräsentiert in der messianischen Zeit zunächst das endlich bekehrte Israel, dann das ganze Volk des

Messias, vgl. zu „Esther". Daß der Name Esra, 2, 2. Neh. 7, 7 als Personenname vorkommt, steht dieser Auffassung nicht entgegen. Auch der Name „Tobias", der im B. Tobias symbolisch das bekehrte Israel bezeichnet, dasselbe, was im B. „Esther" »Mardochaeus«, kommt als Personenname vor. Auch »Salomo« im Hohenliede ist nicht der König dieses Namens, sondern der Empfänger und auch wieder der Vermittler des messianischen Friedens an die „Braut", 8, 10.

4. אסתר Esther. Das Wort soll sich nach dem Talmud auf 5 M. 31, 17 beziehen: „Ich verberge הסתרתי mein Angesicht". Der Sinn ist passend, die Beziehung aber nicht notwendig, da es sich aus dem Buche selbst erklärt, indem Esther 4, 11 sagt: Niemand dürfe zum Könige, „ich aber bin nicht zum Könige gerufen worden nun schon dreißig Tage". So lange hat also der König sein Angesicht vor ihr verborgen, war ungnädig gegen sie. Der hebräische Text allein — und nach ihm Vulg. — fügt noch einen Namen bei: „הדסה Myrthe", der eben deshalb, weil er Glosse ist, erklärend sein will. Die Myrthe ist, wegen des angenehmen Geruches ihrer Blätter und ihrer Blüten, Jes. 41, 13. 19. 55, 13. Zach. 1, 8. 10. 11, Symbol des messianischen Reiches. Im B. Judith wird ebenso „Judith" 15, 13 mit ἡ ἐλαία der Oelbaum, der nach Jer. 11, 16 Symbol Israels ist, erklärt. „Esther" repräsentiert zunächst die bekehrte Heidenwelt, und ist so identisch mit Sara im Buche Tobias, und dann die messianische Kirche überhaupt. „Mardochäus" und „Esther" stellen wie „Tobias" und „Sara" die messianische Menschheit dar — erstere, Mardochäus und Tobias, zunächst das bekehrte Israel; letztere, Esther und Sara, die bekehrte

Heidenwelt. Die Unterscheidung dient jedoch nur der Darstellung, weil beide dann ohne daß man die Elemente unterscheiden kann, die Eine Kirche des Messias sind. Das richtige Verständnis des Buches scheint das Targum mit den Worten auszudrücken: Vocabat autem eam Hadassa eo quod esset justa; justi vero sunt, qui assimilantur myrtho; Esther vocabat eam, quod verecunde se absconderet domi Mardochaei *septuaginta quinque* annos d. h. eine Exil- oder Leidenszeit, die 70 Jahre dauert, Jer. 25, 11. Dan. 1. 24, und noch darüber, denn sie erhält nach Jes. 40, 2: duplicia pro omnibus peccatis suis. Auf denselben Sinn weist der Name ihres Vaters: B nennt sie *θυγατὴρ* „*αμιναδαβ* — mein Volk ist willig“ d. h. dem messianischen Gesetze freudig gehorsam. »Nadab« heißt auch Tob. 11, 17 die bekehrte Heidenwelt. H. nennt sie „Tochter אביחיל Abichail's“, des Vaters der Kraft, Gottes. Das Wort ist bei VL. zu Chilchel korrumpiert.

Schwierig ist der Name der verstoßenen Königin „Vasthi“.

5. ושתי; A: *Ουαστιν*; Jos: *Ουαστη*; B: *Αστιν*. Das *ν* am Ende ist, wie die Form bei Fl. Josephus lehrt, nach der gewöhnlichen Schreibweise der LXX beigefügt, um das Wort mit einem Konsonanten zu schließen. Der Name kommt nur in dem Kap. 1. und 2, 1 vor, die erst entstanden sind, als das Buch aus dem Zusammenhange mit den BB. Tobias und Judith genommen wurde. — Nur historisches Interresse haben bei unserer Erklärung des Buches die Versuche, den Namen aus dem Persischen nachzuweisen. Mein Gewährsmann sagt darüber: Vasthi mit Zend vahiṣta oder neupersisch be-

hisht-paradisiaca zusammenzustellen liegt zwar nahe. Große Schwierigkeit macht aber die Femininendung e oder i, welche zwar im Altiranischen vorkommt, aber gerade in diesem Worte nicht. Nach Justi s. v. vahiṣta lautet das Fem. vahiṣta; wenigstens kommt der Acc. vahiṣtām vor, auch andere Casus vom Stamme vahiṣta, also nicht vahiṣtī oder vahiṣti. Möglich ist die Femininendung i, bei dem Worte aber nicht belegt. — Weiter spricht gegen diese Zusammenstellung, wie bei pur mit bahar, daß h im Hebräischen nicht ausgedrückt ist, was um so sicherer gegen die ursprüngliche Einheit zeugt, als das Hebräische die Gutturale liebt. Nachdem das Buch nachmakkabäisch ist, und die cc. 1. 2, in denen das Wort allein vorkommt, noch später sind; nachdem kein persischer Name mehr vorkommt: ist das Wort sicher nicht persisch. Auch nennen der Midrasch und das Targum Vasthi „Tochter Nabuchodonosors“, der sie gewiß keinen persischen Namen zuschreiben wollten. Wertvoll ist, daß Gr. B das ו nicht liest, sondern *Αστιν* hat, ו also nicht als radikal, sondern als Konjunktion ansieht. In unserem B. ist öfter von einem Mahle die Rede: 1, 3 von dem, das Achaschverosch den Medern und Persern gab; 3, 15 von dem Haman's, an dem der König Teil nimmt, und 5, 5. 7, 1 vom Mahle der Esther. Es stehen sich so das Mahl des Haman und das der Esther entgegen. Das messianische Reich wird öfter im A. T. unter dem Bilde eines Mahles dargestellt, und da der Böse das nachahmt, so gibt auch er ein Mahl, Judith 12, 15 ff. Wie das messianische Mahl Gottesdienst ist, so das des Bösen Götzendienst, an dem die Gerechten nicht Teil nehmen. Deshalb sagt Gr. 5, 35

Esther in ihrem Gebete: *οὐκ ἔφαγεν ἡ δούλη σου τράπεζαν αμαν... οὐδὲ ἔπιον οἶνον σπονδῶν*, und erklärt das v. 32: *βδελύσσομαι κοίτην ἀπεριτμήτων καὶ παντὸς ἀλλοτρίου* d. h. ich habe keinen Götzendienst getrieben, was Judith 8, 20 von Juda sagt, und Sara, Tob. 3, 14 mit den Worten ausdrückt: *καθαρά εἰμι ἀπὸ πάσης ἀκαρθασίας ἀνδρός*, wobei *ἀνήρ* Uebersetzung von בעל ist, vgl. Scholz, Kommentar z. d. St.

Suchen wir für — Asti(n) Vasthi ein hebr. Wort, so bietet sich השתי Hasch'thi, und mit ו —: והשתי Vehasch'thi, ושתי Vaschthi. שתי kommt nur in dem späteren, mit den BB. Esther, Tobias, Judith u. s. w. verwandten Buche Koheleth, 10, 17, in der Bedeutung: Völlerei — wahrscheinlich in dem Sinne unserer Stelle — vor, und ist ohne Zweifel ebendeshalb daher entlehnt. Der Punktator, der Dagesch forte nicht setzte, hat die Bedeutung des Wortes nicht erkannt.

Das Wort wird demnach zu erklären sein „Und Mahl, ausgelassenes Mahl" d. h. das dem Mahle des Achaschverosch entgegengesetzte Mahl, an dem dieser, wie an dem des Haman, Teil nimmt. Das Mahl der Vasthi und das des Haman sind identisch. 1, 9 wiederholt also unter anderen Formen den Gedanken von 3, 15.

Mit „Vasthi" sind die Namen der Eunuchen A I, 9: *Ἀσταης* und VL.: Hastageus verwandt oder identisch.

Diese Namen des ursprünglichen, oder relativ ursprünglichen Buches beweisen somit, daß ihre Verfasser das Buch als Prophetie in Form eines Midrasch wollten verstanden haben, und lehren, daß diejenigen, welche „Purim" und die Synonyma von „Haman" aufbrachten, das Buch richtig erklärten.

Aus dieser Erklärung von „Esther“ ergeben sich einige nicht unbedeutende Folgerungen.

Wenn „Esther“ eine Prophetie in Form eines Midrasch ist, so bildet das einen weiteren Beleg für die Richtigkeit meiner Auffassung der BB. Tobias und Judith in demselben Sinne.

Die Annahme, daß die Erzählung von „Susanna“, d. h. der Bewohnerin Susan's, der Hauptstadt des Achaschverosch, in anderer Form die Geschichte des Buches Esther wiederhole, liegt nahe, und wird durch Inhalt und Darstellung derselben voll bestätigt. Die zwei Alten sind identisch mit den zwei Eunuchen, die Esth. 2, 21 dem Achaschverosch nach dem Leben streben. Dieselben können, ohne daß dadurch der Sinn sich ändert, als Einer — Haman; als sieben — die Eunuchen und die Weisen; als zehn — die Söhne Haman's, erscheinen, weil eine Idee als Eine und nach ihren verschiedenen Seiten dargestellt werden kann. Susanna repräsentiert dann dieselbe Idee, wie Sara im B. Tobias; wie Esther und Judith in den BB., die deren Namen tragen; und „Daniel“ dieselbe wie Tobias und Mardochäus. — Wenn „Susanna“ zum B. Daniel geschrieben wurde, so ist Ein Grund gewiß in dem Namen „Daniel“ zu suchen, den „Susanna“ erklärt.

Nach Eusebius und Apollinarius bei S. Hieronymus, Prooem. comment. in Dan., stand die Ueberschrift: *ἐκ προφητείας Ἀμβακοὺμ υἱοῖ Ἰησοῦ ἐκ τῆς φυλῆς Λευΐ*, die jetzt vor „Bel“ und „Drache“ sich findet, ehedem vor „Susanna“. Daß die *προφητεία* früher umfangreicher war, lehrt „*ἐκ*.“ Sie haben zwar keinen Grund für diese Angabe angeführt, zur Stütze aber dient ihr

die Ueberschrift vor „Susanna“ in Cod. 232 bei Holmes-Parsons, V. T. graec.: *ορασεις του προφητου Δανιηλ. τα κατα τους πρεσβυτερους και Σουσανναν.* Cod. 235 ib. hat die allgemeine Ueberschrift in eine besondere verwandelt: *ορασις του σοφωτατου Δανιηλ κατα Σουσαννης*, s. unten. Der Araber, bei Walton, hat als Ueberschrift zu „Bel“ und „Drache“: Visio duodecima. Historia Bil idoli; Historia Draconis. Wenn die beiden Ueberschriften, wie kaum zu bezweifeln, ursprünglich identisch sind, so ist statt „Habacuk“ als synonym „Daniel“ gesetzt, was richtig ist, da jeder Israel repräsentiert. Die Aenderung erfolgte dadurch, daß „Susanna“ an verschiedener Stelle eingesetzt wurde: Theodotion hat das Stück vor „Daniel“ wie ein argumentum zu diesem Buche, was es in der That ist; LXX am Ende, wie einen Nachtrag.

Wenn „Susanna“ das Thema von „Esther“ unter anderer Form behandelt, so kann es keinem Zweifel unterliegen, daß die damit unter gleichem Titel stehenden Erzählungen vom Bel und vom Drachen nicht Geschichte, sondern prophetische Midraschim, die denselben Sinn haben, sein wollen; daß sie Variationen des nämlichen Thema's sind. Der Inhalt und die Darstellung bestätigen diese Annahme vollkommen.

Eine mysteriöse Erscheinung ist der Prophet Habacuk. Nomen Habacuci ad abstractiva, quorum vocalis u ... propria est, et simul ad iterativa, quae reduplicatione formantur, pertinet. Significat igitur vel luctationem vel amplexationem, Delitzsch, De Habac. proph. vita atque aetate p. 3.

Die Bedeutungen „Kampf“ und amplexatio, sei es

letzteres in demselben Sinn, oder in dem von enger Verbindung, wie zwischen Tobias und Sara, weshalb im B. Tobias gerne der Ausdruck *οἱ δύο* gebraucht wird; wie zwischen Mardochäus und Esther, entsprechen dem Sinne der uns unter diesem Namen erhaltenen Stücke. Erstere verdient jedoch den Vorzug. חבק ist verwandt mit אבק, das im Niphal vom Kampfe Jakob's mit dem Engel am Flüßchen Jabbok, das daher seinen Namen erhielt, gebraucht ist, 1 M. 32, 25. Dieser Kampf ist schon von Hoseas 12, 5 (4) als Gebetskampf erklärt. Dazu stimmt trefflich, daß Esther ihr Gebet im Kampfe gegen Haman als *ἄγων*, im Gr., bezeichnet, und daß auch im B. Judith der Kampf der „Juden" nur im Gebete besteht. Für die rein appellative Bedeutung des Wortes Habackuk läßt sich noch anführen, daß derselbe unter den zahlreichen Namen, die namentlich die späteren Geschichtsbücher nennen, im ganzen A. T. außer in dem prophetischen Buche und in „Bel" und „Drache" nicht mehr vorkommt.

Nach Dorotheus in seinem Syntagma de Prophetis (in das Chronicon paschale aufgenommen) und Epiphanius soll Habackuk aus dem Stamme „Simeon" sein. Die von katholischen Gelehrten vertheidigte Meinung, daß wir zwei Habackuk zu unterscheiden hätten: den Verfasser der unter diesem Namen unter den Kleinen Propheten stehenden Weissagung, und einen, aus dessen Buch „Bel" und „Drache" stammen, hat demnach einen gewissen Grund. Die Schwierigkeit ist jedoch anders zu erklären. Wir haben nämlich noch analoge Fälle: der „Jude" bei den Gr. Mardochäus und die Tochter seines verstorbenen Bruders sind mit dem Stamme „Ben-

jamin" Esth. 2, 5. 7; Daniel ist aus dem Stamme „Juda" Dan. 1, 3. 6 — nach „Bel" v. 1 Priester; Ozias ist nach Judith 6, 15 aus dem Stamme „Simeon" — nach dem Midrasch dazu Priester, gerade wie Habakuk, vgl. Scholz, Judith eine Prophetie S. 40; Susanna ist nach v. 57 aus „Juda" nach dem Syr., Edit. Heracle., die Tochter des Priesters Helkana. — Tobias und Sara sind aus dem Stamme „Nephthali" 1, 1. 6, 11. — Da überall dieselbe Idee, das Israel des N. B., dargestellt ist, so können die Namen der Stämme beliebig gewählt werden, da sie ja doch synekdochisch zu verstehen sind. Die Nennung von zwei Stämmen ist als eine rätselhafte Erklärung des Sinnes des Ganzen anzusehen, wie nach Vulgata in Judith 8, 1 Judith von Simeon und von Ruben abstammt. Die Verschiedenheit in den Angaben, welchem Stamme Habakuk angehöre, ist also ein Hinweis, daß derselbe nicht als physische Person angesehen wurde.

Wie haben wir uns die *προφητεία* des Habakuk zu denken? Nach dem Gesagten gehörten zu demselben das Buch Habakuk, Susanna, Bel und Drache. „Susanna" ist aber nicht nur dem Inhalte nach mit „Esther" eins, sondern es kehrt darin auch ein wesentlicher Name dieses Buches wieder: „Susanna", wofür die Syrer ebenfalls „Susan" haben; und steht durch den Namen „Daniel" der darin erklärt wird, in gleicher Beziehung zum B. Daniel, das sich als eine Sammlung von prophetischen Midraschim über unser Thema erweist. „Esther" hat wahrscheinlich mit „Judith" und „Tobias" früher Ein Buch gebildet, „Hoheslied" behandelt das Thema von „Tobias" unter anderen Formen.

Die *προφητεία* Habakuk's scheint so eine große

Sammlung von prophetischen Midraschim gewesen zu sein, in denen die Kämpfe Israels des N. B. gegen den letzten Feind dargestellt waren, und wozu die makkabäischen Kämpfe und Siege den zeitgeschichtlichen Hintergrund abgaben. Dazu paßt der Name „Habackuk, ἄγωνες, Kämpfe“ als Ueberschrift trefflich. Der Titel προφητεία lehrt, daß das unter diesem Titel Stehende als Prophetie, nicht als Geschichte, anzusehen sei. Das Buch war so eine Art von Gegenstück zum liber bellorum Domini 4 M. 21, 14. Da eine griechische Handschrift ὁράσεις, die andere ὅρασις dafür setzt, so stand ursprünglich: חזון Dan. 11, 14. Neh. 1, 1, Gesicht, das mit dem Plural oder mit dem Singular im Griechischen übersetzt werden kann.

Für die Geschichte des Kanon ist diese Erklärung von „Esther“ von hoher Bedeutung. Die so viel nachgesprochene Angabe des Flavius Josephus, c. Apion. I, 8, daß das seit Artaxerxes, dem Sohne des Xerxes, Geschriebene: πίστεως οὐχ ὁμοίας ἠξίωται τοῖς πρὸ αὐτῶν, gehört zu den nicht seltenen Aussprüchen dieses Schriftstellers aufs Geradewohl, und ist nach dem Zwölfprophetenbuche fingiert, weil er die unter Artaxerxes wirkenden Propheten fälschlich als die jüngsten ansah. Mir wird immer wahrscheinlicher, daß die Bücher unter den Kleinen Propheten, die keine Ueberschriften haben, als die spätesten sich erweisen werden. — Eine ansehnliche Zahl der zum Kanon des A. T. allgemein gezählten Bücher sind nachmakkabäisch. Einen eigentlichen Kanon haben die Juden bis lange nach Christus nicht gehabt, sondern man richtete sich wie in der katholischen Kirche bis zum Tridentinum, wo die Praxis sanktioniert wurde,

nach dem Gebrauche der Synagoge. Dadurch wurde möglich, daß Bücher, die früher in den Synagogen, auch in hebräischer Sprache, im Gebrauche waren, wieder eliminiert wurden, und zwar um somehr als der Abschluß des jüdischen Kanon in die christliche Zeit fällt, wo der Geist Gottes nach christlicher Lehre von Israel gewichen und auf das Christentum übergegangen war. Ich möchte aber nicht annehmen, daß die Eliminierung früher als kanonisch geltender Bücher aus Polemik erfolgte; sie scheint vielmehr die Wirkung einer zwar richtigen, aber falsch angewendeten Erkenntnis zu sein: „Tobias" bespricht das nämliche Thema wie „Hoheslied"; „Judith, Susanna, Bel, Drache" dasselbe wie „Esther", und schienen so entbehrlich. Das Verfahren ist falsch, weil dieselbe Idee als eine vielseitige vielartig kann dargestellt werden und dargestellt wird, wie die BB. der Propheten an den zahlreichen Stellen, die das nämliche Thema besprechen, lehren; und hier inkonsequent, weil dann auch das Buch Daniel zum großen Teile und das B. „Jonas", das den Gegenstand von „Tobias" in anderer Gestalt bespricht, hätten weggelassen werden müssen. Die Additammenta in „Esther" verwerfen und das Buch Esther anerkennen ist unbegründet, da, wie schon das Verzeichnis der Namen lehrt, und die Exegese des Buches durchaus beweist, der hebräische Text am meisten glossiert ist, und es keinen Sinn hat, hebräische Glossen beizubehalten, und die griechischen zu verwerfen, und zwar um so weniger als eine Vergleichung der Additamenta bei den Griechen und bei Flavius Josephus mit voller Sicherheit beweist, und auch Uebersetzungsverschiedenheiten entscheiden dafür, daß auch diese ursprünglich hebräisch geschrieben waren.

Als Resultat ergibt sich aus dem Gesagten die vollständige wissenschaftliche Rechtfertigung des katholischen Kanon, denn es ist unmöglich zwischen einer Anzahl allgemein als kanonisch angenommener Bücher und deuterokanonischen eine sachliche oder zeitliche Unterscheiduug zu finden; ja es ist sogar gut möglich daß einzelne der letzteren Kategorie angehörige Bücher dieselben Verfasser haben mit solchen der ersteren.

Wertvoll sind die gewonnenen Resultate für die Geschichte der Exegese. Die allegorische Erklärungsweise ruhte auf guter Ueberlieferung, denn es gibt eine Anzahl allegorisch geschriebener Bücher und Stücke in der Bibel. Sie fehlte dadurch, daß sie die Allegorie willkürlich und phantastisch betrieb, und auf Bücher, die nicht allegorisch sein wollten, anwendete; die historisch-grammatische verhütete eine Menge von Mißbräuchen, die mit den hl. Büchern getrieben werden konnten und wurden, allein sie hinderte das Verständnis der allegorisch geschriebenen Bücher und Stücke, und schuf eine Menge von biblischen Unerklärlichkeiten.

Zum Schlusse soll noch eine, wie es scheint, nebensächliche Frage berührt werden.

Die Bedeutungen der Namen im B. Esther festzustellen ist doch nicht so schwer. Warum sind sie nicht längst erkannt?

Obgleich nach katholischen Grundsätzen VL, LXX und in unserem Buche auch Theodotion, weil sie in der Kirche gebrauchte Versionen waren oder sind, ebenso authentisch sind als Vulgata; und obgleich der hebräische Text ihnen nicht nachsteht: wurde doch ausschließlich die Vulgata erklärt. Auf Grund dieser aber die Bedeutung

der Namen, denen man wohl auch keinen entscheidenden Wert beimaß, entziffern, ist unmöglich. Sonst aus der Vulg. den wahren Sinn zu finden, ist dadurch erschwert, daß die Additamenta, ganz unzweckmäßig, einen Anhang zum Buche bilden. — Auch wurde das Buch, allgemeine Besprechungen abgerechnet, sehr wenig erklärt, wohl weil man an einem sicheren Resultate verzweifelte, und vielleicht auch wegen seines Inhaltes, da es, geschichtlich verstanden, was allgemein der Fall war und ist, dem Apologeten der Bibel eine nicht zu bewältigende Aufgabe stellt.

Die Protestanten nahmen die Bücher des jüdischen Kanon an, und teilen mit den Juden die Meinung von der fast absoluten Fehlerlosigkeit des masorethischen Textes. Wenn man aber bei unserem Buche die Versionen nicht als gleichberechtigte Zeugen anerkennt, und die „Zusätze" verwirft, muß „Esther" unerklärbar bleiben. Eine Erklärung des Buches ist demnach hier aus dogmatischen Gründen nicht möglich gewesen. — Die Zusätze sind Glossen und repräsentieren so die älteste auf uns gekommene Exegese des Buches. Wenn man demnach das Buch unter Nichtberücksichtigung derselben einzig nach dem Hebräischen erklärt, so ist das verfehlt, jedoch, wenn auch mit sehr beschränkten Resultaten, möglich; wenn aber Fritzsche die „Zusätze" d. h. den Kommentar ohne das Buch erklärt, und noch dazu, aus polemischen Gründen, sich bemüht, sie in Gegensatz zum Buche zu bringen, so ist eine größere Verkehrtheit nicht denkbar, und das Resultat muß sein, wie es ist, daß man nach Durchmusterung der Arbeit über die Sache so klug bleibt als man vorher war.

3.

Lateinische Hymnen, Antiphonen u. s. w. aus der ehemaligen Kollegiatkirche, bezw. dem früheren Benediktinerkloster zu Ellwangen.

Ein Beitrag zur Hymnologie und zur Geschichte der genannten Kirche.

Von Prof. Dr. Vogelmann.

Schluß.

[Fol. 68] 49. Responsorium Nonum.

Imperatoris filius
a demonio vexatus
per sanctum puerum Vitum
Sensum recepit pristinum.

℣ Magnificavit illum Deus in conspectu regum et in verbis suis monstrum placavit. Sensum.

50. Laudes. Ann.

Extensum penaque carperet ossa tenella
Vitum cum sociis statutum cura Tonantis, *Ann.*
Incumbit precibus, dum tendit ad ethera Vitus,

ad quem vox Christi fit: sint rata queque pe-
tisti. *Ann.*

5 *Quas* afflant animas Vitus sociique beatas,
Christe, locas celos glebas florencia gl-bis

O Benedicte Deus, cunctis benedicere rebus,
premia qui Vito reddis gratis benedicto.
Celorum dominum collaudant quoque beatum
10 et Viti martiris iam spiritus ymni et omnis.

1 und 2. Das handschriftliche penaque ist nicht nur gegen das Metrum sondern auch ohne Sinn; pena quae wäre ebenfalls unverständlich. Es bedarf eines Vordersatzes zu v. 3. Darum lesen wir quum, wozu sich der Konjunktiv carperet trefflich schickt. Ossa tenella ist als sog. Accusativus graecus mit carperet zu verbinden (vergl. oben n. 11 cor dilatatus), und cura ist Subjekt. Sonach erklären wir: Als den auf dem Marterwerkzeug ausgespannten Vitus, den samt seinen Genossen (hiezu) hingestellten (und bestimmten), an seinen zarten Gliedern die Sorge um den Donnerer stückweise zerfleischte; da wandte sich Vitus zu inbrünstigem Gebet u. s. w. Cura Tonantis ist genau so gesagt, wie Livius 6, 41 (gegen Ende) deorum cura = Sorge für und um die Verehrung der Götter. Tonans brauchen bekanntlich die klassischen Dichter nicht selten zur Bezeichnung Juppiters, und dieser ist, weil oberster der römischen Götter, hier als Vertreter der gesamten heidnischen Götterwelt gedacht. Der Sinn der Stelle ist also: Die Römer veranstalteten die Marter des hl. Vitus aus Sorge und Eifer für die Verehrung ihrer heidnischen Gottheiten. — 4 queque. Auch Plautus und Sidonius brauchen quisque für quicunque. — 6 Für

celos wäre celis zu erwarten, weniger weil die klassische Sprache locare mit dem Ablativ verbindet, als damit der Binnenreim gewahrt wäre. Auch stünden dann nicht drei gleiche Kasus neben einander. Der erste Vokål im letzten Worte dieses Verses ist ganz unkenntlich, nur durch einen wagrechten Strich angedeutet, und die drei letzten Buchstaben (bis) sind vielleicht, wenn auch von gleicher Hand, doch erst später beigesetzt. Wir vermuten glebis und erklären florencia durch Lampen oder Leuchten, vrgl. Du Cange, der indessen nur lib. 2 Paralipom. 4, [21] dafür anzuführen weiß. Vrgl. auch die blütenähnlichen Verzierungen des Leuchters 2. Mos. 37, 17 fgg. Gleba scheint den aus Erde geschaffenen Menschen anzudeuten, so daß der Vers ausspräche: „Christus, du versetzest sie, die Irdischen, in den Himmel als Leuchten für die (übrigen) Irdischen. — 7 Benedicte hat in d. Hs. großes B nur darum, weil dem Schreiber die Interjektion O zur Auszeichnung des Anfangs dieses Verspaares wohl nicht auszureichen schien. Der Infinitiv benedicere ist unseres Erachtens nach griechischer Weise imperativisch gebraucht. — 9 quoque enthält einen Prosodiefehler und präsentiert sich als bloßes Flickwort. Wahrscheinlich stand ursprünglich usque. — 10 ymni. Langes i wird auch in der klassischen Poesie vor Vokalen zuweilen nicht elidiert, sondern nur verkürzt; omnis steht dem Reim zu lieb für omnes (et omnes hymni), wiewohl diese Endung klassisch nur für den Akkusativ im Brauche war.

Auch hier wie oben n. 17 und n. 23 leonische Hexameter in zweizeiligen Strophen.

51. Ewan. Ann.

Gaudens ecclesia dominum benedic benedicta
missa domo David, quam vera redemptio fisit [1]),
dum dedit hec festa tantus puer iste propheta,
hic, per quem noxis sit ut ipsa remissio nostris,
in tenebris verus nobis oriatur Eous.

[Fol. 69] 52. Ann. Ad Terciam.

Qui Syon es dominus celestis, te decet ymnus,
cuius hic electus tenet atria gratis adeptus.
Gratis ist unrichtig mit kurzer Endsilbe gebraucht.

Ann. Ad Sextam.

Vitus ceu palma celorum floret in aula,
inque domo domini viret ut plantacio cedri.

Ad Nonam. Ann.

Quem prevenisti dulcis benedictio Christi,
iam Vito vitam tribuisti sepe petitam.

Fol. 81] **IX. In Festo Decem milium martyrum [2]).**

---

1) fisit st. visit. —

2) Das alte Ellwanger Kalendarium hat dieses Fest, für das sonst allgemein, auch im Kalender des Lib. cerem. Elv. und im Proprium von 1631, der 22. Juni angesetzt ist, als späteren Eintrag (14. Jahrhundert) am 21. Juni hinter Albani martyris, entweder aus Versehen, oder, was wahrscheinlicher ist, weil sich hier mehr Raum darbot als nach »Paulini episcopi Nolane civitatis« beim 22. Juni. In Augsburg wurde am letzteren Tage zuerst nur Martyrer Julianus, dann auch Paulinus, und erst vom 14. Jahrhundert, spätestens vom Jahr 1386 an, auch die 10000 Märtyrer gefeiert. Im oben genannten Passauer Kalendarium findet sich keine Erwähnung dieser Märtyrer. Was Höynck 253 beibringt, könnte den Gedanken nahe legen, das Fest habe von Augsburg

Ad vesperas. Super omnia Laudate [1]).

53. Antiphona.

O quam felix exercitus est iste,
qui, per te mortem imitans,
crucifixus tecum gaudet rex Christe.

54. Responsorium.

Salve acies indevicta
mortique crucis addicta,
Per victoriam
transiens ad gloriam.
℣ Odor bonus eras Christi, cui te obtulisti,
ipsum imitans in morte sua, nos defendens
prece tua. Per victoriam.

Wenn dieser Versikel zwei quantitierende daktylische Hexameter vorstellen soll, so enthält er mehrere Verstöße gegen die Metrik; der 2. Vers ist überdies ein Heptameter und tua muß als Spondeus fungieren.

55. Hymnus.

(Diese Ueberschrift ist von späterer Hand eingefügt).
Rex gloriose martirum
corona confitencium.

aus seinen Weg nach Ellwangen gefunden. Da jedoch das Augsburger Diurnale v. 1584 dieses Offizium ganz kurz abthut, die hiesige Handschrift dagegen es so reich bedacht hat, wird man annehmen dürfen, daß wenigstens die Gesänge nicht von Augsburg eingewandert sind.

1) Ueber die häufige Rubrik: Antiphona super omnia Laudate s. Hönck 81 fg.

D. I 248. De communi plurimorum Martyrum. M. 732. De martyribus. ad vesperas. Lesarten der Ellw. Hs.: 3 terrena, wie Mone's beide Hss. und Roth's Hs.; terrea ist Korrektur, vrgl. D. a. a. O. — 8 deliquimus. Doxologie wie bei M., nur daß der letzte Vers lautet: et nunc et in perpetuum Amen. — Augsb. Diurnale aestiv. Commune Sanctorum S. 8 stimmt genau mit der hiesigen Hs.

56. Ewang. Anna.

Gloriosa recolitur
dies, in qua grex mittitur
ethereis ovilibus,
constans ex decem milibus
fortissimorum militum,
quorum insigne meritum
iuvando nos letificat
et dominum magnificat.

[Fol. 82] 57. Invitatorium.

Ad dominum vigiles cuncti convertite mentes,
tot sua qui pugiles elegit castra sequentes.

58. In primo nocturno.

Ann. Achacius legem Dei
meditando iugiter
et cum suis semper ei
militat humiliter,
Cesaris tormenta rei
pertulit viriliter. *Ps.* Beatus vir.

Ann. Principes dum conveniunt,

Achacium inveniunt
cum acie christicola
despicientem ydola. *Ps.* Quare fremuerunt.

Ann. Invocantes se dominus
exaudivit hos cominus,
dum Christi nomen colerent
et deos vanos spernerent. *Ps.* Cum invocarem. ℣ Exultent iusti.

[Fol. 83] 59. Responsorium.

Dum Rome teneret vanus
culmen rerum Adrianus,
Christi persequens famulos
libare cogit ydolis,
Plures ingerens stimulos
tormentorum Christicolis.

℣ Beatus vir suam duxit Achacius
legionem, animavit pius. Plures ingerens.

[Fol. 84] 60. Responsorium.

Videns Rome dux Augustum
ymolantem demoniis
elongavit agmen iustum
eius a cerimoniis,
Celorum regem colendum
docens solique serviendum.

℣ Quoniam, dum vir erat,
et illi serviebat. Celorum.

61. Responsorium.

Propter irrefragibilem

firmitatem veritatis
Cesar sanctis mirabilem
vim intulit feritatis,
Sed victus a martiribus
est regis Christi viribus.

℣ Nec fecit Cesaris furor dirus,
ut a domino deviaret
dux miles fortis ve [1]) mirus. Sed.

[Fol. 85] 62. In secundo nocturno.

Ann. Ut scuto coronabitur
hoc agmen et letabitur
cum angelorum cetibus
in gaudiis perpetibus. *Ps.* Verba mea.

Ann. Nomen dum admirabile
Jhesu collaudant stabile,
cum duce decem milia
celi scandunt sedilia. *Ps.* Dñe dns.

Ann. In monte sancto domini
quiescunt suo nomini,
qui sese toto [2]) dedicant
quem moriendo predicant. *Ps.* Dñe quis
habitabit. ℣ Justi autem.

---

1) Scheint verschrieben st. vel, was mittellat. oft für et gebraucht ist, s. Du Cange unter vel.

2) Würde klassisch totos heißen. Allein es scheint doch kein Fehler eines Abschreibers vorzuliegen. Denn toto steht mittellat. auch adverbial im Sinne von omnino. Zudem enthält je die 5. Silbe aller 4 Verse dieser Strophe, und zwar immer am Ende eines Wortes, den Vokal o, ein Gleichklang der dem Ohre des Dichters wohlthuend gewesen sein mag.

63. Responsorium.

Dum mandaret imperator
Christi servos interfici,
Achacius gubernator
exercitus magnifici
Consensu turme comparis
edicta spernit Cesaris.

℣ Quia sacro baptismate pridem imbutus fidem tenebat, a qua nullatenus flecti poterat. Consensu. [Prosa.]

[Fol. 86] 64. Responsorium Quintum.

Hortante beatissimo
exercitum Achacio
baptismatis post lavachra
despicuit simulachra.

℣ Multum enim valet exhortacio ducis industria.

[Fol. 87] 65. Responsorium.

Hodie dux Achacius
et Hermolaus episcopus
cum hiis, quos baptisaverat,
crucis tormenta tollerat
Intrans per hanc victoriam
cum illis celi gloriam.

℣ Ecce vere Israhelita suos preit ita. Intrans.

66. In 3° nocturno.

Ann. A domino laudabitur
et celo coronabitur
milium decem agmina
vincens pro Christo maxima. *Ps.* Conserva me domine.

Ann. Verba tunc prevaluerunt
iniquorum super hos,
et isti nunc supervenerunt [1])
ad honores superos. *Ps.* Dñi est terra.

Ann. Horum sanguis est effusus
a crucifixoribus,
quos baptisans presul usus
equis est honoribus. *Ps.* Beati quorum
re. ℣ Justorum autem.

67. Responsorium 7^m.

Sanctus ductor cum acie
domo triumphans gracie
decem precessor milium
nobis prestet auxilium,
Ut superatis hostibus
celi reddamur postibus.
℣ Innocens acies vincens in cruce,
que non expavit tot penas pro Christo
duce. Ut superatis.

68. Responsorium octavum.

[Fol. 88] Vere beatos milites,
qui, ut fierent celebes [2]),

1) Verschrieben statt pervenerunt. Das vorhergehende super hos oder das folgende superos hat den Fehler veranlaßt.

2) D. III, S. 272 und I, S. 77. 78 weist nicht nur an zwei Stellen in Hymnen (bei ihm n. 74, bei M. 33, v. 15. 16. und D. n. 394 [wofür im Zitat unrichtig 348 steht] v. 25—28), sondern auch aus Prosaisten nach, daß caelebs im Mittelalter auch im Sinne von caeles gebraucht wurde, und M. sagt zu n. 697 v. 27 „caelibum die seligen Menschen und die Engel. Matth. 22, 30". Siehe auch M. Anmerk. zu 271, 30. Die Stelle im obigen Responsorium ist somit ein weiterer Beleg für diesen Gebrauch von caelebs.

omnes Christi pertulerunt
penas et apparuerunt [1]),
Cuncta visa sunt pridem,
dum in cruce vicit idem.

℣ A domino sunt iterata
propter hos martires et renovata. Cuncta.

69. Responsorium nonum.

O felix exercitus,
qui crucem imperterritus
conscendis unanimiter,
recolentes suppliciter
Cristi commendans nomini
Nos infer regno domini.

℣ Memor esto ienunacium,
tibi quos annuum
petisti complesse ieiunium. Nos infer.

70. Laudes.

Ant. In hiis regnavit dominus,
et isti nichilominus
passi sibi similiter

1) Mag apparuerunt (d. h. in quibus apparuerunt) vom Dichter selbst herrühren, oder mochte etwa ursprünglich aperuerunt geschrieben sein, in beiden Fällen vermißt man vor Cuncta das Relativum quae, und auch das Metrum verlangt vor cuncta noch eine Silbe. Nach dem Versikel steht allerdings Cuncta als Anfang des Kehrreims. Aber entweder fand man bei der Wiederholung das quae nicht angemessen, und infolge dessen wurde dann dieses Wort auch schon im Responsorium selbst weggelassen, — oder ist in diesem das quae irgend einmal durch ein Versehen ausgefallen, und Cuncta durch großes C ausgezeichnet worden.

cum eo regnant iugiter.

Ann. Hii sancti Deo iubilant,
nulleque res obnubilant,
quam perceperunt gloriam
per celebem [1]) victoriam.

Ann. In Deum sancti siciunt,
quos iugiter aspiravit,
nec sitis hec est anxia,
nec sacies dat tedia.

Ann. Creata, benedicite
Deum, qui tanto milite
celi stipat pallacium
insigne per Achacium.

Ann. Istorum per memoriam
intremus celi gloriam,
ubi Deum medullitus
collaudat omnis spiritus.

71. Ewang. Antiphona.

Cristi miles Achacius
deos spernens audacius
cum suis crucifigitur
et angelis coniungitur,
qui iunctis tot victoribus
assit suis [2]) memoribus.

Unmittelbar darauf folgt:

---

1) Wird vielleicht celebrem heißen müssen. Oder sollte hier caelebs als Attribut zu einem Substantiv auch „heilig" bedeuten, vrgl. oben zu n. 68?

2) Vielleicht sui das Richtige.

72. Collecte.

Exultet, domine, plebs tua in sanctorum
decem milium memoriam tuorum,
Achacii, Hermolai,
Heliadis, Theodori,
Carcerii ac sociorum
eorundem florigera
passione, ut, quorum
votivo letatur officio,
relevetur auxilio.

[Fol. 89] *In secundis vesperis* kommt das Responsorium »O felix« wieder vor, und darauf folgt

73. Ewangel. Anna.

O Achaci dux strenue,
tibi devotis annue
sacris cum decem milibus:
da dexteram humilibus
nos solvens a piaculis
et omnibus periclis [1]).

[Fol 90.] **X. In festo sancti Benigni martiris patroni quiescentis In nostra ecclesia Collegiata Elwangen, quod est in die Omnium sanctorum. Prime vespere non habentur Sed tantum suffragium.**

[Fol. 98] In secundis vesperis.

74. Ymnus.

Deus tuorum militum
sors et corona premium.

Die E. Hs. stimmt außer Hinc st. hic im v. 5 ganz

1) Sollte wegen des vorangehenden piaculis periculis heißen.

mit dem Abdruck bei D. I 109 unter Weglassung der daselbst eingeklammerten Strophen und mit dem Augsb. Diurn. Commune unius martyris p. 19. Die in den verschiedenen Hss. verschieden gestaltete und von D. nur im Anfang mitgeteilte Doxologie lautet in der E. Hs.

Laus et perhennis gloria
deo patri cum filio
sancto simul paraclito
in sempiterna secula.

Das Augsb. Brev. weicht nur durch die bei ihm ständige Schreibung paracleto ab. Vrgl. M. 740. R. 272. 376.

[Fol. 106] **XI. In Festo Presentationis Marie virginis. Ad vesperas super psalmos omnia Laudate [1]).**

75. Antiphona.

Fons ortorum [2]) redundans gracia
mundum replens celi muneribus
mater Dei fecundans omnia,
nos restaurans supernis sedibus,
florens ortus mox ab infancia
admirandis fulsit virtutibus.

76.

Rore celestis gracie
in utero perfunditur
mater misericordie

1) Das super omnia neben Laudate war so sehr zur stehenden Formel geworden (vrgl. oben n. 53), daß hier sogar psalmos vor omnia hingetreten ist.

2) Augsb. Diurn. p. 301 hat richtig hortorum und v. 5 hortus, läßt auch am Schlusse den Ps. Dixit dominus folgen.

ut stella splendens [1]) oritur.

A piis parentibus
per vota [2]) impetrata
templi penetralibus
est trima [3]) dicata.

Tantilla puellula
virtutis exemplum
nulla freta gerula
ascendit in [4]) templum.

Erudita puellula [5]) regia
contemplatur mente celestia,
caritate flagrant precordia.

Augsb. Diurn. p. 301 und Morel n. 130. De Praesentatione B. V. Mariae. Antiphonae. Ad vesperas.

77. Responsorium.

Recolamus virginis inclita
ac miranda laudum preconia,
infantilis [6]) etatis merita
Et virtutis grata primordia.
℣ Radiat gracia in puellula [7])
et sapiencia fulget in parvula. Et.

Lesarten: 1) Morel fulgens. — 2) Morel und Augsb. votis st. per vota. — 3) Morel triennis st. est trima. — 4) Derselbe ad st. in. — 5) Augsb. richtig puella. — Die 4. Strophe fehlt bei Morel.

Die 1. Strophe iambisch, 2. u. 3. trochäisch und in den geraden Versen um eine Silbe kürzer als in den ungeraden; 4. Str. dreimal 5 Jamben.

6) Augsb. Diurn. 302 infantule. —

7) Dasselbe: radiat gratia iam in puella. Damit sich wie im nächsten Vers und wie nachher in dem Versikel unter n. 82

78. Ymnus.

O Dei sapiencia,
attingens cuncta fortiter,
humani lapsus vicia
sublevasti suaviter.

5 Sumpsisti formam hominis,
in qua mortem susciperes,
ex alvo nascens virginis,
ne consors culpe fieres.

[Fol. 107] Replens matrem dulcedinis
10 dono, dum alvo clauditur,
fit pena bonis inclitis,
ut stella fulgens oritur.

Amoris dans indicia
certa tam efficaciter
15 tota nostra precordia
ad te traxisti dulciter.

Gloria tibi, domine,
qui natus es de virgine
idem manens in numine
20 patri cum sancto flamine. Am.

Ad completorium. Ymnus.

Eterni patris ordine

---

zwölf Silben ergeben, wird zu schreiben sein: Radiat gracia iam in puellula. Wollte man aber beide Verse gleich den Versikeln fast aller Responsorien zehnsilbig gestalten, so wäre zu schreiben: Radiat gratia in puella und im letzten Vers sapientia dreisilbig zu lesen.

in templo virgo conditur,
ubi mira dulcedine
contemplando perfruitur.

25 Orationi dedita
et divinis obsequiis,
a mundo prorsus abdita
archanis vacat studiis.

O miranda redundancia,
30 gracia data virgini,
que cuncta sunt flagrancia
et grata summo numini.

Mens, lingua, caro, spiritus,
sensus, affectus, actio
35 electa monstra celitus
in matrem Dei filio.
Gloria tibi, domine, etc. wie oben.

M. II 342. D. I 299 und IV 233. Augsb. Diurn. p. 302. — Lesarten: 4 M., D. und Augsb.: feliciter st. suaviter. — 9 M. und D. Servans matrem a fomite. — 10 M. und D. labis dum a. cl. — 11 M. und D. plenaque donis inclite. Augsb. sic plena bonis inclitis (pena in der E. Hs. natürlich falsch für plena, und vielleicht auch sit verschrieben für sic). — 29 M., D. und Augsb. richtig: O mira st. miranda. — 30 M., D. und Augsb. gratiae und D. datae. — 32 M. und D. quae cuncta sunt fragrantia. — 35 M. und D. electam monstrant. Aber von den drei Hss. Mone's haben zwei, und auch das Augsb. Brevier, monstrat, wohl das Ursprüngliche, indem sich das Prädikat nur an das letzte Subjekt an=

lehnt. — 36 M. und D. te matrem. Da aber Mone's sämtliche drei Hss. in matrem bieten, wie E. Hs. und Augsb. Brev., so darf te matrem als grammatische Korrektur gelten.

Diese beiden Hymnen, welche ursprünglich ein Ganzes bildeten, sind hier, wie in einer Bamberger Hs. des 15. Jahrhunderts (vrgl. Mone a. a. O.) in zwei selbständige Hälften zerlegt, von welchen jede mit derselben Doxologie schließt. Im Augsb. Diurn. p. 303 steht zum Kompletorium ein eigener Hymnus, welcher beginnt:

Sacre parentes virginis
steriles naturaliter,

und dessen 5. Strophe die gleiche Doxologie ist, wie zum Hymnus: O Dei sapientia.

In der Ellw. Hs. steht zwischen beiden Hymnushälften (zur Vesper und zum Kompletorium) folgende mit der im Augs. Diurn. 303 fast gleichlautende

[Fol. 107] 79. Ewang. Antiphona.

Nove laudis adest festivitas
grata mundo ac celi civibus,
qua beate Marie sanctitas
templo data est a parentibus,
ut olive pinguis suavitas
uberius [1]) redundat fructibus.

[Fol. 108] 80. In laudibus. Invitatorium.

Votis et vocibus laudantes dominum
Instemus laudibus virginis virginum.

Auch Augsb. Nokturnale fol. 250.

1) Augsb. Diurn. richtig: uberibus.

81. In primo nocturno,

Ann. In templum Dei gradibus
ter quinis erat aditus,
quos compositis [1]) gressibus
ascendit fulta celitus. *Ps.* Dome dnus.

Ann. Nichil insolencie
virgo pretendebat,
nam lux sapiencie
in ipsa fulgebat. *Ps.* Celi enarrant.

Ann. Ex affectu supplici
Deo famulatur
sed ex gestu simplici
cernentes hortatur. *Ps.* Dni est terra.
℣ Specie tua.

Bei Morel wieder unter n. 130. Ad nocturnos. Augsb. Nokt. fol. 250. In primo nocturno ganz übereinstimmend mit obigem Text.

Diese drei Strophen sind gebaut wie die ersten drei unter n. 76, ausgenommen, daß dort die erste Strophe zweierlei Reime enthält. — Sie sind in der E. Hs. (fol. 117 u. 118) und im Augsb. Diurn. p. 305 wiederholt zur Prim, Terz und Sext.

[Fol. 109] 82. Responsorium primum.

Mente sancta fuit et humilis,
splendens [2]) ornatu gracie
virgo pia, unde sit [3]) nobilis,
Thronus dignus fit regi [4]) glorie.

---

1) Compositis quos bei Morel scheint zur Verbesserung des Metrums umgestellt.

Augsb. Nokt. fol. 250 hat 2) von splendens das vom Metrum geforderte omni — 3) fit — 4) regis.

℣ Thronus eburneus cum auro fulgido,
venter virgineus cum corde provido.

[Fol. 110] 83. Responsorium secundum.

O quam pulchram [1]), quam sanctam decuit
matrem esse, que Deum genuit,
lacte quoque uberum aluit,
Strinxit ulnis, manibus tenuit.
℣ Tanto regi fit tanta [2]) domestica,
quem vestivit humana tunica. Strinxit.

[Fol. 111] 84. Responsorium tercium.

Ordo rectus servatus noscitur,
dum Maria in templo conditur,
nam contemplans Deo perfruitur,
Sic ad alta mens eius rapitur.
℣ Cum in mente verbi lux oritur,
digna verbi mater disponitur. Sic.
Augsb. ebendas.

85. In 2[do] nocturno.

Ann. Omni virtute predita
totum dat ad hoc studium
ut Deo tota subdita
devotum dat [3]) obsequium. *Ps.* Eructavit.

Ann. Rex virtutum sibi mirabilem
matrem fecit, mitem et humilem,
omnique [4]) dote spectabilem. *Ps.* Deus noster.

Augsb. ebendas. 1) puram — 2) richtig tam.
Augsb. Nokt. 251 in der 2. Nokturn bietet richtig 3) det obsequium — 4) omni quoque, und hat die erste Strophe wie E. Hs.

Ann. Desponsata cor docile
ad angeli colloquium
mite prebet, et humile
prompta spondet obsequium.

[Fol. 112] 86. Responsorium quartum.

Eminenti [1]) celi dulcedine
stans in templo virgo reficitur,
Eius quoque mens pulchritudine
graciarum ibi perficitur.
℣ Magna semper exerces [2]) opera
graciosa meretur munera. Eius.

[Fol. 113] 87. Responsorium quintum.

Alma virgo propositum
numquam nubendi statuit,
Semper [3]) Dei placitum
in hoc voto supposuit [4]).
℣ Gratus virga [5]) Joseph flos emicat

---

auch bei der Non, Diurn. 305. — Am Schlusse fehlt in E. Hs. »*Ps.* Fundamenta«, was das Augsb. Brev. beifügt, und sind für die Horen immer nur die Anfangsworte der Antiphonen zitiert, so daß die Fehler nur einmal sichtbar sind.

Bei Morel nur die erste Strophe, und zwar unter n. 130 als 4te der drei Strophen angefügt, die oben unter n. 81 In primo nocturno stehen. Im 2. Vers hat er datur ad statt dat ad hoc. Dies dürfte kaum als eine Verbesserung des Textes gelten. Denn nach der E. Hs. und dem Augsb. Brevier ist der Sinn: „Sie giebt das Ganze oder alles an das Studium", während totum datur ad studium bedeuten würde: „Sie überläßt sich dem ganzen Studium". Im 4. Vers hat Morel wie Augsb. det.

Augsb. Nokt. 251 — 1) eminente — 2) richtig exercens.

Augsb. ebendas. 3) richtig Semperque, wie auch am Ende bei der Bezeichnung der Repetition — 4) seposuit — 5) virgo. Aber virga ist das Richtige, so viel als e virga Josephi flos emicat.

et hunc sponsum virginis indicat. Semper.

88. Responsorium Sextum.

[Fol. 114] Nuptam sic ex indicio
[1]) sancti spiritus
in columbe misterio
Gabriel missus celitus
salutat magno gaudio,
Que concepit divinitus.

℣ In parentum manens hospitio
invenitur a Dei nuncio. Que concepit.

89. In tercio nocturno.

Ann. Flos in [2]) floris tempore
ad locum floris mittitur,
sic de floris corpore
gloriose concipitur. *Ps.* Cantate psalmum.

Ann. Jhesus flos, Maria virgula [3]),
ver, quod [4]) tempus floris,
flos Nazareth patria
plena fuit [5]) decoris. *Ps.* Dñs regnavit, exultet.

---

1) In der Hs. sind vor sancti spiritus die Worte floris et welche im Augsb. Rokt. 251 stehen, ausgefallen. Am Schluß hat Augsb. zur Repetition Salutat für Que concepit.

Augsb. Rokt. 252 In 3. nocturno hat 2) in, welches zwar unklassisch, aber vom Versmaß gefordert ist, ausgelassen; 3) flos Maria, was allein dem Inhalt wie dem Metrum entspricht, statt Maria virgula; — 4) uterque, was aus ver quod entstanden zu sein scheint; — 5) sunt (für fuit). — Die Psalmen, in der Hs. sehr ungenau zitiert, sind der 95., 96. und 97., vrgl. Augsb. Rokt. 252 und (Ad matutinum) 54 und 55.

Ann. Candens flos multiplicat
virgule decorem,
conceptus glorificat
Marie pudorem. *Ps.* Cantate domino.

℣ Adiuvabit eam Deus etc.

[Fol. 115] 90. Responsorium Septimum.

Archa Dei, in qua reconditur
dulce manna, cibus etherius,
quo plebs Dei sancta reficitur,
Est [1]) Marie venter virgineus,

℣ Thalamus regis glorie
quo iungitur ecclesie. Est Marie.

[Fol. 116] 91. Responsorium Octavum.

Mirabile Deus conmercium
cum humano inivit genere
suum nobis dans vastigium [2]),
Nostra dignans infirma sumere.

℣ Nam ut sanaret nostrum vicium,
sic amoris Dei [3]) dedit indicium. Nostra.

92. Responsorium Nonum.

Maria Yesse virgula
de qua Jhesus flos oritur,

---

1) Aug. Rott. 252 hat ungut Et, was auch am Schlusse wiederkehrt statt Est Marie.

Aug. Rott. ebend. 2) donans refugium; ersteres (für dans) richtig; dagegen dürfte refugium für das schwerer verständliche fastigium (Hoheit, Würde) erst später eingesetzt worden sein; — 3) Dei fehlt mit Recht im Aug. Rott.

Spiritus sancti regula
manens in templo domini,

℣ Ibi divino dogmate
de divinis instruitur,
omni quoque carismate
graciarum imbuitur. Spiritus.

An Stelle dieses Responsoriums hat Aug. Rokt. 252 ein anderes, beginnend: Omnes gentes attendite. Dagegen kommt es im Diurn. 306 Ad Laudes (in 2. Vesp.) vor, wie (zum zweitenmal) in der E. Hs. fol. 118, hat aber im Versikel Ubi st. Ibi und omnium st. omni.

[Fol. 117] 93. Ad Laudes Antiphone.

Lauda, felix ecclesia,
alme matris infanciam,
cuius inmensa gracia
tibi paravit gloriam.

In templum Dei laudibus [1])
virgo dedicata,
a supremis [2]) civibus
gaudet visitata.

Omnis eius actio
in Deum tendebat,
toto vite spacio
meritum augebat.

Quicquid egit, penitus

Bei Morel wieder unter v. 130. Ad laudes. Augsb. Diurn. 304 Ad Laud. Ann. Der Text weicht von der E. Hs. an folgenden Stellen ab: Morel und Aug. 1) In Templi dei foribus — 2) Morel:

est forma virtutis
et doctrina spiritus
et causa salutis.

Quantum facultas sufficit,
laudent mentes pie [3]),
nam omnis lingua deficit
in laude Marie [4]).

94. Ewangel. Ann.

Benedictus virginis filius,
replens matrem misericordie,
advocatam dans hanc propicius,
ne sit quisquam expers venie [1]).

[Fol. 118] 95. In secundis vesperis. Ewang. Ann.

Oliva fructifera,
mater pietatis,
fugans mundi scelera,
stella claritatis,
per quam cuncta prospera
dantur nobis gratis,
nos tandem in ethera [2])
transfer cum beatis.

---

a serenis civilibus, Aug. a supernis c. — 3) Mor. und Aug.: laudate mentes piae — 4) Mor.: a laudibus Mariae. — Die Lesarten der E. Hs. dürften die älteren sein. Das Augsb. Diurn. hat vor jeder Strophe »Ann« und die letzte Strophe auch schon vorher einmal auf derselben Seite als Euang. Ann. beim Kompletorium, welche Rubrik in E. H. fehlt.

1) Augsb. Diurn. 304 ne sit quisquam anceps de venia, wodurch das Metrum voll, der Reim aber verloren ist.

2) Augsb. Diurn. 306 falsch: in etherea.

[Fol. 120] **XII. Ad processionem Altaris Scti Emmerami.**

Ellw. Kalendarium beim 22. Sept. von früher Hand: Mauricii sociorumque eius. Emmerammi episcopi et martyris. Vrgl. Höynck 265. 270.

96. Ymnus.

Hic est verus cristicola.

Die Hs. stimmt mit D. IV. 192 (De uno Confessore), nur daß sie v. 7 durch einen Schreibfehler celienarum hat st. celigenarum, und v. 11 placita statt debita. D. hat nur gedruckte Breviere benützt, M. 749 (De confessore, qui non fuit pontifex. ad laudes, hymnus) eine Hs. zu Gratz des 14. Jahrh. Wir merken folgende Abweichungen der E. Hs. von M. an: Jene hat v. 5 wie die Gratzer quis ille, M. korrigiert im Text qui ille. — 8 perhemnibus, M. coelestibus. — 9 huius, M. cuius. — 11 placita, M. debita. — 12 deferamus, M. digne demus. Da M. über die Lesarten von v. 8 an in den Anmerkungen schweigt, scheint alles dieses in der Gratzer Hs. zu stehen. — Das Augs. Diurn. 240 hat dafür den Hymnus aus dem Commune plur. mart. »Rex gloriose«.

[Fol.121] **XIII. Ad processionem Altaris Divi Jeronimi.**

Ellw. Kalendarium mit roter Tinte beim 30. Sept. Jeronimi presbiteri.

97. Ymnus.

[Fol. 122] Laude laudet laxa magnum
Cristi plebs Jeronimum,
qui doctrinae fuit stagnum
rigans mentes hominum,

5 patet iter nunc ad agnum,
pium Jhesum dominum.

Lucis lumen lucet clarum,
quod gignit Sclavonia,
vasta mundi graciarum
10 luce lustrat spacia,
cedit ymber tenebrarum
rutilat ecclesia.

Patrem patri parens Deo,
linquens Romam petiit,
15 tanta didicit, quod eo
maior nullus exiit,
greco verbo et hebreo
puer artes habuit.

Sumit summus summos status
20 cardinalis apicis,
ludo fugit deturpatus
muliebris tegminis,
in deserto duros actus
fert amore numinis.

25 Rudes roret ros ut mentes,
construit cenobium,
libros scribit et discentes
docet Dei studium,
tunc errores vim perdentes
30 petunt precipicium.

Mortis morsu mortem pendens
celi scandit atria,

sibi currit Christus presens
cum celorum curia,
35 quod Cyrillus visu cernens
acta pandit gaudia.

Regi regum reddant laudes
concio fidelium,
quem Jheronimi pregrandes
40 preces dent propicium,
donec celi donet dapes
ipse Deus omnium.

℣ Posuisti domine super caput eius co[ronam].

Wir haben diesen Hymnus aus mehrerlei Gründen vollständig reproduziert, obwohl er bereits in zwei Sammlungen gedruckt ist. Er ist seiner metrischen Form nach so eigenartig, daß sich vielleicht kein zweiter findet, der ihm in dieser Beziehung ganz gleich käme. Denn Alliterationen sind zwar auch in manchem anderen Hymnus angewandt, aber wohl nirgends in dieser Weise, daß sie konsequent am Anfang einer jeden Strophe in den Anlauten der drei ersten Worte auftreten, ja mit wenigen Ausnahmen als Reim der drei Anfangs s i l b e n, indem sowohl Konsonanten als Vokale zusammenklingen. — Morel (n. 436) konnte nur ein gedrucktes Venetianer Brevier vom J. 1527 benützen, welches den Hymnus in ziemlich mangelhafter Gestalt bietet, und worin die 5. und 6. Strophe ganz fehlen. — Dreves konnte drei Handschriften aus dem 15. und eine aus dem 14. Jahrhundert vergleichen. Sein Text weicht von der E. Hs. in folgendem ab: 3 doctrinarum fluit stagnum. — 4 mentis. — 16 — exstitit (doch in einer seiner Hss. exiit). — 17 vel Hebraeo. —

27 scripsit (aber vorher construit und nachher docet und petunt sprechen für scribit). — 34 coelesti curia. — 41 Donet (wohl Druckfehler) coeli donet. — Das Augsb. Diurn. 257 hat dafür den Hymnus Iste confessor.

98. **Ewang. Antiph.**

[Fol. 123] Jeronimus, lumen fidelium,
orbis decus, candoris lilium,
norma vite, lex morum omnium,
felix celi sortitur bravium [1]).

Alphabetisches Register.

In dieses Verzeichnis wurden nur die Hymnen und Antiphonen, nicht aber Responsorien, Invitatorien u. s. w. aufgenommen. Der Buchstabe h. bezeichnet Hymnus, a. Antiphone, e. a. ewangelicalis antiphona. Ein Sternchen deutet an, daß das Lied bereits auch in einer der von uns verglichenen Sammlungen gedruckt ist. Die Zahlen beziehen sich auf die Nummern der Lieder in vorstehender Abhandlung.

---

1) Griech. βραβεῖον. Vrgl. 1. Kor. 9, 24 und Philipp. 3, 14.

4.

Die Zeit der ersten Synode von Arles.

Von Prof. Dr. Funk.

Die erste Synode von Arles wird allgemein dem Jahre 314 zugewiesen. Die (oder einige) Handschriften geben in der Subskription zu den Kanones der Synode als Konsuln Volusian und Annian an. Der Tag des Zusammentrittes war nach dem Berufungsschreiben des Kaisers Konstantin an den Bischof Chrestus von Syrakus (Eus. 10, 5) der erste August. So ergiebt sich als Zeit der Synode der August 314. Die Zuverlässigkeit jener Ueberlieferung könnte zwar insofern als zweifelhaft erscheinen, als die Zahl der versammelten Bischöfe in der Subskription zugleich, offenbar mit großer Uebertreibung, auf 600 angegeben wird (Harduin 1, 266). Indessen wird das Datum durch diesen Punkt doch nicht eigentlich in Frage gestellt, und so einigte man sich allenthalben auf das Jahr 314. Das Datum hat schon Baronius (Ann. 314, 51). Tillemont (Mémoires, Sur les Donatistes not. XV) erhob zwar den Einwand, daß Konstantin, der ohne Zweifel noch vor dem Monat August

die Vorbereitung zu dem Krieg traf, den er im Oktober gegen Licinius führte, damals wenig Zeit hatte, um an die Angelegenheiten der Kirche zu denken, und daß er die Synode somit eher 315 veranstaltete. Indem er aber alles näher erwägt, giebt er doch dem Jahr 315 den Vorzug. Und fortan galt dasselbe als so sicher, daß der neueste Geschichtsschreiber der Konzilien die Zeit der Synode zu erörtern sich nicht einmal veranlaßt fand.

Jüngst tauchte indessen über die Zeit der Synode eine andere Ansicht auf. Indem O. Seeck in der Zeitschrift für Kirchengeschichte 10 (1889), 505—556 die Quellen und Urkunden über die Anfänge des Donatismus in Untersuchung zog, hatte er sich auch mit jener Frage zu beschäftigen, und er glaubte die Synode um zwei Jahre weiter herabrücken, ins J. 316 verlegen zu sollen.

Die Grundlage der neuen Chronologie bildet die Vita Constantini 1, 44—45. Eusebius giebt, nachdem er den Sieg Konstantins über Maxentius dargestellt, eine Schilderung der edlen Thaten des Kaisers und seiner menschenfreundlichen und frommen Richtung. Er erzählt c. 41: wie die Beraubten durch sein Edikt ihre Güter, die Verbannten das Vaterland, die Eingekerkerten die Freiheit wieder erhielten; c. 42: wie er die Diener Gottes geehrt, sie an seinen Tisch gezogen und überall, wohin er sich begab, mit sich genommen, wie er den Kirchen sehr vieles zugewendet habe. In c. 43 spricht er weiter von seiner Wohlthätigkeit gegen die Armen und von seiner Freigebigkeit gegen alle, die ihm eine Bitte vortragen. In c. 44 fährt er dann fort: „So war er insgemein gegen alle. Besonders aber trug er

für die Kirche Gottes Sorge. Da einige in verschiedenen Ländern mit einander stritten, veranstaltete er, gleichsam als von Gott zum gemeinschaftlichen Bischof bestellt, Synoden der Diener Gottes, und indem er es nicht verschmähte, mitten in der Versammlung derselben zu sein und zu sitzen, nahm er teil an den Beratungen, allen das Gut des Friedens Gottes verschaffend. Er saß mitten unter ihnen wie einer der vielen." Nachdem dann bemerkt worden, wie er diejenigen belobte, welche auf die bessere Ansicht eingingen, von den Hartnäckigen aber sich abwandte, wird c. 45 fortgefahren: „Ja er ertrug auch einige geduldig, die gegen ihn selbst sich heftig benahmen, indem er ihnen mit milder und sanfter Stimme befahl, sich gemäßigt zu verhalten und keinen Aufruhr zu erregen. Von diesen aber gingen die einen hinweg, seine Ermahnungen fürchtend; diejenigen aber, welche gegen vernünftige Erwägungen sich verschlossen, entließ er, indem er sie Gott übergab und selbst nichts Hartes gegen sie verfügte. Daher kam es wahrscheinlich, daß die in Afrika Streitenden so weit im Aufruhr gingen, daß sie auch gewisse verwegene Thaten vollbrachten."

Zu dieser Stelle macht nun Seeck die Bemerkung: Welches die verwegenen Thaten waren, zu welchen sich die Afrikaner infolge der kirchlichen Versöhnungspolitik Konstantins hinreißen ließen, sei sonst nicht bekannt. Man werde wohl an Volksaufstände denken müssen, die von den Donatisten angestiftet worden seien. Daß uns kein anderer Schriftsteller von diesen so aufregenden Ereignissen zu berichten wisse, sei ein Zeichen dafür, wie gänzlich zur Zeit des Optatus die lebendige Erinnerung an jene Vorfälle bereits erloschen war. Noch wichtiger

sei die Nachricht, daß Konstantin einer Synode, welche bei irgend einer kirchlichen Uneinigkeit zur Herstellung des Friedens zusammenberufen war, bald nach dem Siege über Maxentius persönlich angewohnt habe. Da dies die römische Synode, zu deren Zeit sich der Kaiser in Trier befand, nicht gewesen sein könne, so lasse sich diese Angabe nur auf das Konzil von Arles beziehen, wie schon Baronius gesehen habe. Konstantins Anwesenheit bei demselben sei übrigens, auch abgesehen von dem Zeugnis des Eusebius, aus anderen Gründen sehr wahrscheinlich. Daß er die Entscheidung über den donatistischen Streit nicht inmitten des leidenschaftlich erregten Afrika fällen ließ, begreife sich leicht. Warum er aber die afrikanischen Bischöfe gerade nach Arles bestellte, wohin sie Monate zu reisen hatten, statt das Konzil in irgend einer näher gelegenen Provinz, z. B. Sizilien oder Südspanien, zu versammeln, das lasse sich kaum erklären, wenn er nicht eben in Gallien weilte und selbst an den Verhandlungen teilnehmen wollte. Als er den Orient erobert hatte, habe er die erste Gelegenheit benützt, um sich den Bischöfen des neugewonnenen Reichsteiles in Nicäa vorzustellen; wir sehen jetzt, daß er nach Unterwerfung von Italien und Afrika im Occident dasselbe gethan habe. Damit werde aber zum erstenmal eine sichere Zeitbestimmung für das Konzil von Arles gewonnen. Daß dasselbe am 1. August eröffnet wurde, stehe fest. Für das Jahr aber gebe es keine Ueberlieferung, außer daß es später als 313 sei. Am 8. Okt. 314 habe Konstantin den Licinius bei Cibalä in Pannonien geschlagen; daß er kaum zwei Monate vorher in aller Ruhe dem Konzil präsiediert haben sollte,

liege außer aller Wahrscheinlichkeit. Die Entfernung von Arles bis zum Schlachtfeld betrage fast 1500 Kilometer, und unterwegs seien zweimal die Alpen zu überschreiten. Daß ein Heer mit allem Gepäck diese Marschleistung in etwa 60 Tagen zu stande bringe, rühre dicht an die Grenze des physisch Möglichen. 314 könne also das Konzil nicht stattgefunden haben. Ebenso wenig 315, wo der Kaiser den August in Rom zugebracht habe. Dagegen sei er im Anfang 316 in Trier; von da ziehe er bald südwärts, und am 13. August, also gerade im Monat des Konzils sei er in Arles. Dann ziehe er nach Illyrikum und sei nie nach Gallien zurückgekehrt. Wenn man also das Zeugnis des Eusebius nicht verwerfen wolle, wozu gar kein Grund vorliege, so könne das Konzil nur in das Jahr 316 gesetzt werden (S. 508 f.).

Die Beweisführung unterliegt aber verschiedenen Bedenken. Ich sehe von den untergeordneten Punkten ab und beschränke mich auf Hervorhebung der wichtigeren.

Wie man sieht, ist es eine Hauptfrage, ob wir einen genügenden Grund zu der Annahme haben, daß Konstantin der Synode von Arles persönlich anwohnte, bezw. ob der angeführte Bericht nur auf die erste Zeit nach dem Sieg über Maxentius sich bezieht. Seeck bejaht die Frage. M. E. ist sie zu verneinen. Eusebius berichte, wird bemerkt, a. a. O. von den edlen Eigenschaften, die Konstantin unmittelbar nach der Besiegung des Maxentius entwickelt habe (S. 507). Richtig ist, daß der Bericht zunächst Züge aus der fraglichen Zeit bringt. Aber unverkennbar ist es andererseits, daß er sich nicht durchaus auf die Periode beschränkt, daß Eusebius, der Zeit vorgreifend, eine weitergehende Schil-

derung giebt. Das verrät ebensowohl die Gesamtdarstellung als einige besondere Punkte. Oder geht es nur auf die nächste Folgezeit, wenn c. 42 erzählt wird, Konstantin habe überallhin, wohin er gezogen sei, Bischöfe mit sich genommen? Geht es nur auf jene Zeit, wenn c. 44 weiter berichtet wird, er habe zur Erhaltung oder Wiederherstellung des kirchlichen Friedens Synoden berufen und denselben persönlich angewohnt? Welches sind denn diese Synoden in der fraglichen Zeit? Seeck weiß nur eine einzige zu nennen. Eusebius spricht aber ausdrücklich im Plural, und wenn Seeck ihn trotzdem nur von einer Synode berichten läßt, so zeugt das zur Genüge für das Unzureichende seiner Beweisführung.

Freilich soll die Anwesenheit des Kaisers auf der Synode noch aus anderen Gründen sehr wahrscheinlich sein. Schon der Umstand, daß er die afrikanischen Bischöfe in das entfernte Arles berief, weise darauf hin. Richtig ist, daß der Kaiser sich bei der Berufung wohl von der bezüglichen Erwägung leiten ließ. Aber daraus folgt noch nicht, daß er auch wirklich der Synode anwohnte. Zwischen der Berufung der Synode und ihrem Zusammentritt lag etwa ein Vierteljahr, und in dieser Zeit konnte sich die politische Lage leicht so verändern, daß der Kaiser sein anfängliches Vorhaben, an der Synode selbst teilzunehmen, aufgeben und auf den Kriegsschauplatz sich verfügen konnte. Zudem spricht ein Anzeichen in der That dafür, daß er auf der Versammlung nicht zugegen war. Es liegt uns noch das Schreiben vor, das die Synode an den Papst Silvester richtete. Hätte nun der Kaiser die Versammlung mit seiner Gegenwart beehrt, so dürfte das in dem Schreiben ebenso

erwähnt worden sein, als das später in einem ähnlichen Fall geschah, in dem Schreiben der Synode von Nicäa an die Kirche von Alexandrien (Socr. 1, 9). Die bezügliche Erwähnung sucht man aber in dem Schreiben vergebens.

Auf das Jahr 316 kommen wir übrigens noch nicht sicher, selbst wenn wir Konstantin noch im August in Arles weilen lassen. Er kann trotzdem noch rechtzeitig auf den Kriegsschauplatz nach Pannonien gelangt sein. Man muß ja keineswegs notwendig annehmen, daß er den Zug mit dem ganzen Heere gemacht habe. Es läßt sich vielmehr sehr leicht denken, daß er das Heer zum größeren Teil vorausschickte, und bei dieser Annahme streift die Marschleistung nicht mehr so hart an die Grenze des Möglichen, als behauptet wurde. Seeck dürfte insbesondere dagegen um so weniger einzuwenden haben, als er selbst für das Jahr 316 eine sehr strenge Reise annehmen muß. Im August war nach seiner Berechnung Konstantin noch in Arles. Am 4. Dezember ist er in Sofia nachweisbar. Die Strecke zwischen den beiden Städten war aber nicht bloß einfach zurückzulegen. Konstantin muß zunächst noch nach Rom ziehen und hernach in Mailand das bekannte Gericht über die Donatisten abhalten (S. 523). Das ist eine Reise, welche der neuen Chronologie gewiß auch nicht zur Empfehlung dient.

Noch ein weiterer Punkt mag hier gegen das Jahr 316 angeführt werden. Unter den Bischöfen von Arles erscheint auch Merocles von Mailand. Nach Gams (Series episc. p. 795) starb aber derselbe bereits 315. Das folgende Jahr kann daher für die Synode nicht

mehr in Betracht kommen. Dabei besteht allerdings die Voraussetzung, daß das Todesjahr 315 richtig ist. Ich bin augenblicklich nicht in der Lage, das zu prüfen. Aber immerhin war der Punkt zu erwähnen. Unter Umständen ist er allein schon entscheidend.

Unsere Untersuchung ist indessen noch nicht zu Ende. Seeck glaubt für seine Chronologie noch einige andere Stützen zu haben. Es soll ihr der Brief Konstantins an Eumelius, Vikar von Afrika, zur Empfehlung dienen. Darin wird über das Konzil von Arles, die diesem folgende Appellation der Donatisten und die endgültige Entscheidung des Streites durch den Kaiser berichtet. Der Brief wurde am 10. November 316 erlassen, und das soll, wird bemerkt (S. 523) sowohl zu dem festgestellten Datum des Konzils von Arles (1. Aug. 316) als auch zur Amtszeit des Eumelius passen, an welchen ein Gesetz des Codex Theodosianus vom 21. März 316 gerichtet sei. Der Brief paßt allerdings zu jenem Datum. Er widerspricht aber auch keineswegs dem anderen. Denn aus allem, was von ihm erhalten ist, ist nur zu ersehen, daß er nach der Synode von Arles geschrieben wurde. Wie lange aber nachher, darüber läßt er uns völlig im Ungewissen.

Auch die Untersuchungsakten gegen Felix von Aptunga scheinen in Betracht zu kommen. Die Verhandlung fand nach der bestimmten Angabe Augustins (Ad Donatistas post Collat. 33, 56) Volusiano et Anniano consulibus XV Kalendas Martias, id est post menses ferme quattuor statt, also am 15. Februar 314, nach ungefähr vier Monaten, nämlich nach der römischen Synode, welche am 2. Oktober 313 abgehalten wurde. Diese Angabe,

bemerkt aber Seeck (S. 516), sei offenbar falsch. So bald nach der römischen Synode habe die Untersuchung nicht stattfinden können, da der Kaiser damals in Trier sich befunden habe und bei dem Einbruch der Winterszeit der Schiffahrtsverkehr eingestellt worden sei. Es liege ohne Zweifel ein Versehen vor. Statt des Postkonsulatsjahres habe Augustin das Konsulatsjahr genommen. Es ist nun allerdings nicht zu verkennen, daß der kurze Zwischenraum zwischen den beiden Verhandlungen etwas Befremdliches hat. Aber so ganz unmöglich, wie Seeck sie darstellt, ist die Sache doch nicht. Die Schwierigkeiten des Verkehrs zur Winterzeit wurden durch ihn sichtlich übertrieben, und bei der ganz bestimmten Angabe Augustins, der nicht bloß die Konsuln nennt, sondern auch die Monate, müssen sie meines Erachtens zurücktreten. Wie es sich aber damit verhalten mag, ob wir die Verhandlung dem Jahr 314 oder dem Jahr 315 zuweisen, in jedem Fall ergiebt sich für das Jahr 316 als Zeit der Synode von Arles kein Beweis; wir müssen sie zunächst nur auf das Jahr 315 herabrücken, und bei den Schwierigkeiten, die dem Jahr 316 entgegen stehen, dürfen wir sogar nicht weiter gehen.

Nach dem Vorstehenden besteht somit kein Grund, die bisherige Chronologie zu verlassen. Es ist zwar möglich, daß die Synode erst 315 gehalten wurde. Aber Sicherheit kommt auch diesem Datum in keiner Weise zu. Und bei diesem Sachverhalt wird man am besten bei dem herkömmlichen Jahr 314 stehen bleiben.

II.

Rezensionen.

1.

1. **Über die dualistischen Zusätze** und die Kaiseranreden bei Lactantius. Nebst einer Untersuchung über das Leben des Lactantius und die Entstehungsverhältnisse seiner Prosaschriften. Von Dr. **S. Brandt**, Prof. in Heidelberg. I. 66 S. II. 70 S. III. 42 S. Wien. Tempsky 1889. Sonderabdruck aus den SB. der kais. Akad. d. WW. in Wien. Phil. Hist. Kl. Bd. 118—120.
2. Gesammelte **patristische Untersuchungen** von Dr. **J. Dräseke**, Oberlehrer am Gymnasium zu Wandsbeck. XIII, 247 S. 8. Altona und Leipzig, Reher 1889. Preis: 5 M.
3. **Dionysiaca.** Sprachliche und sachliche platonische Blütenlese aus Dionysius, dem sog. Areopagiten, zur Anbahnung der philologischen Behandlung dieses Autors. Von **A. Jahn.** X, 85 S. 8. Preis: M. 2, 25.
4. Die Einheit des **Hermas-Buches.** Von **P. Baumgarten.** Gekrönte Preisschrift. Freiburg, Mohr 1889. 95 S. 8. Preis: 2 M.
5. **Der Lehrbegriff des Hirten.** Ein Beitrag zur Dogmengeschichte des zweiten Jahrhunderts von Dr. **E. Hückstädt**, Pastor. Anklam, Schmidt 1889. 66 S. 8 Preis: M. 1, 20.

6. **Studia Patristica.** Études d'ancienne littérature chrétienne publiées par l'abbé **P. Batiffol.** I Fascicule, Paris, Leroux 1889. 80 S. 8.

1. In einigen Hss. des Lactanz finden sich Stellen, welche über die dualistische Denkweise des Autors hinausgehen und manichäischen Geist verraten, während sie in der Mehrzahl der Hss. fehlen. Die Stellen, in Instit. II, 8; VII, 5; De opif. Dei c. 19, haben zu vielfachen Verhandlungen Anlaß gegeben, und bald wurden sie Lactanz zu-, bald abgesprochen. Die Urteile gingen bis in die letzte Zeit auseinander. Mit der Ausgabe des L. für das Corpus script. eccles. lat. Vindob. betraut, hatte der Verf. Stellung zu der Frage zu nehmen, und er that dies mit solcher Umsicht und Gründlichkeit, daß sie fortan als erledigt gelten dürfte. Die Prüfung der handschriftlichen Ueberlieferung, faßt er I, 61 das Ergebnis der Untersuchung zusammen, die Untersuchung der sprachlichen Form, die Vergleichung der Lehre dieser Stellen mit der des Lactanz hat uns, abgesehen von mehreren einzelnen Punkten, übereinstimmend dazu geführt, einen Interpolator anzunehmen, der im System des L. Folgerichtigkeit und Zusammenhang vermißte und dem entsprechend, vielleicht unter manichäischen Einflüssen stehend, dasselbe verbessern zu können glaubte. — Mit der Frage hängt eine andere zusammen. Dieselben Hss. enthalten Anreden an Kaiser Konstantin, und auch diese fordern in hohem Grade die Kritik heraus, da sie mit der Situation, die uns in den Institutionen entgegentritt, in starkem Widerspruch stehen. Die Untersuchung weist auch sie als Interpolation nach, und zwar als eine Fälschung seitens desselben Mannes, der die dualistischen Zusätze

machte. Als Zeit der Fälschung wird das Ende des 4. Jahrhunderts, als Ort Trier dargethan. Doch wird für letzteres nur eine gewisse Wahrscheinlichkeit in Anspruch genommen. In der That läßt sich hier ein strenger Beweis nicht führen. — Die dritte Abhandlung beschäftigt sich mit dem Leben des L. Es wird dargethan, daß seine Namen sind Lucius (Pränomen) Cälius (Namen) Firmianus (Cognomen) Lactantius (Signum), seine Heimat Afrika, nicht Firmum Picenum. Die Entstehung der Institutionen wird in die diokletianische, nicht licinianische, Verfolgung verlegt, näherhin in die Jahre 306—309. Die Uebersiedelung von Nikomedien nach Gallien wird in die Zeit um 308 und in dieselbe Zeit sofort auch der Beginn der Thätigkeit als Lehrer des Crispus gesetzt.

2. Sechs patristische Untersuchungen, schon früher in verschiedenen Zeitschriften veröffentlicht, werden uns hier „in gründlicher, auch sprachlicher Durchsicht und Verbesserung, zum Teil in beträchtlicher Umarbeitung und Erweiterung, bezw. Kürzung" geboten. Die erste will als Verfasser eines Schriftstückes, das in Titus von Bostra Werk gegen die Manichäer hieneingeriet und schon durch Lagarde 1858 als Einschaltung bezeichnet wurde, Georg von Laodicea nachweisen, bezw. mit Sicherheit ermittelt haben. In der zweiten, einer Abhandlung über die Dionysiusfrage, werden „die unwissenschaftlichen Unterstellungen zweier neueren Gelehrten, Ilarion Kanakis und R. Foß, zurückgewiesen und Fr. Hiplers grundlegende Forschungen über Dionysius von Rhinokolura nach allen Richtungen hin gestützt und verteidigt", auch über Hiplers Arbeit hinaus Beziehungen des Aegypters Dionysius zu Apollinaris von Laodicea und seinen Schülern nachge-

20*

wiesen, insbesondere die unter Hippolyts Namen überlieferten Bruchstücke *Περὶ θεολογίας καὶ σαρκώσεως* als Bestandteile der „Theologischen Grundlinien“ des Dionysius dargethan. „Nicht minder bringt auch die dritte Untersuchung eine ähnliche patristische Aufklärung wie die zweite“. Es wird „aus äußeren wie inneren Gründen der Nachweis erbracht“, daß das von Gregor von Nazianz in dem zweiten Briefe an Kledonius berührte Glaubensbekenntnis des Vitalis von Antiochien „uns in der fälschlich unter Gregorius des Wunderthäters Namen überlieferten Schrift *κεφάλαια περὶ πίστεως δώδεκα* heute noch vorliegt“. In der vierten wird die von V. Ryssel 1880 als eine bisher unbekannte Schrift Gregorius des Wunderthäters aus dem Syrischen veröffentlichte Schrift „An Philagrius über die Wesensgleichheit“ als die Schrift Gregors von Nazianz *Πρὸς Εὐάγριον μόναχον περὶ θεότητος* nachgewiesen. In der fünften wird dargethan, daß die unter Athanasius’ Namen überlieferten Schriften wider Apollinaris von Laodicea wohl aus Alexandrien stammen, aber nicht von dem großen Bischof dieser Stadt, auch nicht von einem und demselben Verfasser herrühren, sondern vielleicht Didymus und seinem Freund Ambrosius angehören. In der sechsten endlich wurde „zum erstenmal der Versuch gemacht, den durch M. Haupts erstmalige Veröffentlichung des griechischen Wortlauts der Vita Porphyrii episcopi Gazensis von Markus Diakonus (Berlin 1874) uns zugänglich gewordenen reichen kirchengeschichtlichen Stoff zu gestalten. Es kam darauf an, über die Eigenart der Berichterstattung des Markus sowie über die Bedeutung seiner Schrift ein Urteil zu gewinnen und damit zugleich von den religionsgeschichtlich so wichtigen

Thatsachen, deren Zeuge Markus war, nämlich dem Kampfe und Siege des Christentums in Gaza, ein anschauliches Bild zu entwerfen".

So viel, großenteils mit den eigenen Worten des Verf. über den Inhalt des Buches. Wie man sieht, haben wir es mit einer Reihe von litterarischen Entdeckungen zu thun. Dieselben werden auch, nur mit teilweiser Ausnahme der Schriften gegen Apollinaris, als ganz sicher dargestellt. Ob aber die Ergebnisse wirklich so fest stehen? Für Nro. 1 nimmt Dr. in der Ausführung (S. 20) nur höchste Wahrscheinlichkeit in Anspruch, nicht Sicherheit, wie in der Vorrede. M. E. kommt der Beweis über die bloße Wahrscheinlichkeit nicht hinaus. Bei Nro. 2 bin ich mit der Abfertigung einverstanden, die Foß wegen des unwürdigen Tones zu teil wird, den er gegen Hipler anzuschlagen beliebte. Aber andererseits finde ich die Hipler'sche These, mit so viel Gelehrsamkeit und Scharfsinn sie auch vorgetragen wurde, nicht begründet. Eben so wenig kann ich naturgemäß dem beistimmen, was D. in dieser Richtung „über Hipler hinaus" glaubte beibringen zu können. Der pseudepigraphische Charakter der dionysischen Schriften steht m. E. unbestreitbar fest. Den Beweis werde ich, wenn nicht ein anderer die Aufgabe zuvor übernimmt, eingehend führen, sobald andere Arbeiten erledigt sind. Einstweilen erlaube ich mir auf die in der Litterarischen Rundschau 1883 Sp. 712—713 vorgebrachten Argumente zu verweisen. Hier füge ich zunächst nur eines bei: Hipler erklärt das Wort ἀδελφόϑεος für die Bezeichnung „Bruder Gottes" für eine sprachlich unmögliche Bildung und entfernt das Wort durch eine Konjektur, weil es allein

seine These stürzt, und Dr. stimmt wie sonst so auch hier bei (S. 35). Von diesem angeblichen sprachlichen Unding bemerkt aber Suicer: Ita a veteribus *usitatissime* vocatur Jacobus apostolus, und es werden auch einige Belegstellen angeführt. Die Stellensammlung wäre sicherlich viel reichlicher ausgefallen, wenn Suicer hätte ahnen können, welche Bedeutung einst das Wort in der Dionysiusfrage einnehmen sollte. Uebrigens genügen zur Entscheidung der Frage bereits die beigebrachten Belege, und wenn je noch weitere verlangt würden, so wären sie bei Du Cange zu finden. Bei Nro. 3 vermisse ich wieder den strengen Beweis. Man kann wohl nach den Ausführungen des Verf. bei den Andeutungen des Gregor von Nazianz über das Glaubensbekenntnis des Vitalis an die fragliche Schrift denken. Die Identität der beiden Schriftstücke mag auch als wahrscheinlich gelten. Aber fest steht sie noch nicht. Bei der Publikation Ryssels hat Dr. das entschiedene Verdienst, auf den griechischen Text der in Rede stehenden Schrift zuerst hingewiesen zu haben. Aber der Beweis für die Abfassung der Schrift durch Gregor von Nazianz wurde andererseits von ihm nicht erbracht. Seine Ausführung bietet mehrere sehr bedenkliche Seiten dar. Die schlagenden Parallelen in den beiden Schriftstücken, von denen S. 140—146 die Rede ist, bestehen eine nähere Prüfung nicht. Ich sehe keineswegs, wie *νοῦς*, *ἐνθύμησις*, *ψυχὴ* einfach gleich sein sollten *νοῦς*, *λόγος*, *πνεῦμα*. Ebenso wenig ist eine Identität bei den folgenden Gleichnissen zu erkennen. Die Worte kommen allerdings auf beiden Seiten vor. Aber das gibt noch keineswegs den Ausschlag. Die Gleichnisse waren mehr oder weniger Gemeingut der

Theologie des 3. und 4. Jahrhunderts. Wichtiger als das bloße Wort ist hier der Begriff, der mit dem Wort verbunden wird, und wenn wir diesen ins Auge fassen, fallen die Gleichnisse nicht zusammen, sondern auseinander. So bedeutet φῶς im zweiten Gleichnis einerseits Gott Vater, andererseits den hl. Geist. Im dritten Gleichnis versteht Gregor von Naz. unter πηγὴ den Sohn, das fragliche Schriftstück hat aber ὀφθαλμὸς τῆς πηγῆς = Gott Vater. Die vierte Stelle bei Gregor ist überhaupt nicht zu verwerten; denn das zur Sprache gebrachte Gleichnis wird ja abgelehnt; es zeugt demgemäß nicht so fast für die Denkweise des Kirchenvaters, als für das Gegenteil. Auch über die von Dr. zugestandene verschiedene Behandlungsweise der Gleichnisse läßt sich nicht so leichter Hand hinwegkommen. Da Evagrius ein Zweifler war, so hatte Gregor ihm gegenüber mindestens ebenso viel Grund, auf das Unzureichende der menschlichen Sinnbilder hinzuweisen, als gegenüber seinen Zuhörern in Konstantinopel. Es liegt also schon hier eine Reihe von Differenzen vor, und das Gewicht derselben ist so groß, daß bereits um ihretwillen schwer an Gregor von Nazianz zu denken ist. Ein und derselbe Autor gebrauchte die angeführten Gleichnisse zur Veranschaulichung des Geheimnisses der Trinität nicht leicht so, daß er den einzelnen Bestandteilen oder Ausdrücken eine verschiedene Bedeutung beilegte. Unter diesen Umständen wird über die durch die handschriftlich bezeugte Autorschaft des Gregorius Thaumaturgus nicht so leicht hinwegzukommen sein, und zwar um so weniger, als der Inhalt der Schrift eher für das 3. als für das 4. Jahrhundert spricht. Auch der weitere Umstand fällt hier wenigstens einigermaßen ins Gewicht: daß die

zweite von Ryssel aus dem Syrischen mitgeteilte Schrift: An Theopompus über die Leidensfähigkeit und Leidensunfähigkeit Gottes, wie allgemein anerkannt wird, dem älteren Gregor angehört. Bei der fünften Abhandlung kann von der positiven These ganz abgesehen werden, weil sie als bloße Vermutung auftritt. Eigentlich fraglich ist nur, ob die Gründe gegen die Autorschaft des Athanasius durchschlagend sind. Ich muß bei aller Anerkennung des Scharfsinnes, den der Verf. in der Untersuchung bewies, immerhin gestehen, daß ich ihnen eine solche Bedeutung nicht zuerkennen kann. Die tot veterum testimonia nec non antiquorum codicum auctoritas, welche Montfaucon anführt, haben bei mir ebenso wie bei diesem vorzüglichen Gelehrten ein größeres Gewicht. Bringen hienach die Untersuchungen der patristischen Wissenschaft schwerlich schon einen sicheren Gewinn, so sind sie doch nicht ohne Wert; sie können anregend wirken. Ich möchte jungen Philologen und Theologen raten, die hier erörterten Themata sorgfältig nachzuprüfen. Eine neue gründliche Untersuchung von unbefangener Seite ist hier wohl angezeigt. Vielleicht erschienen bei ihr die Aufstellungen des Verf. in einem besseren Lichte, als bei einer bloßen wenn auch sorgfältigen Lektüre, wie ich sie vornehmen konnte. Doch ist meine Hoffnung nicht gar groß. Wie ich mich neuestens auch bei einer anderen Gelegenheit, bei Abfassung des Artikels Justinus für das Kirchenlexikon, überzeugen konnte, nimmt Dr. einige leichte Indicien sofort für einen Beweis, und glaubt er allzu leicht Aufgaben lösen zu können, die sich einer sicheren Lösung entweder völlig oder fast ganz entziehen.

3. Die Schrift wird den künftigen Dionysius-

Forschern erhebliche Dienste leisten. Neben den Beziehungen zu Plato werden auch solche zu den Platonikern berührt. Insbesondere werden einige merkwürdige sprachliche Berührungen des Dionysius mit Proklus angeführt. Der Verf. zieht, da er die Auffassung Hiplers über Dionysius teilt, aus den bezüglichen Stellen den Schluß, daß Proklus, der es als Aufgabe des Philosophen betrachtete, **τοῦ ὅλου κόσμου ἱεροφάντης** zu sein, es nicht verschmäht habe, auch aus den christlichen Schriften des Dionysius zu schöpfen, wie es schon gelehrten Byzantinern geschienen habe. Ich schließe gerade umgekehrt.

4. Hilgenfeld unterschied jüngst im Pastor Hermä drei Bestandteile: einen Hermas pastoralis Vis. V — Sim. VII, einen H. apocalypticus = Vis. I—IV, und einen H. secundarius = Sim. VIII—X. Dem gegenüber wird in der vorstehenden Abhandlung, Bearbeitung einer von der Tübinger evangelisch-theologischen Fakultät gestellten Preisaufgabe, hauptsächlich auf Grund der Geschichte des Buches, der Einheit der Sprache und der Gemeindeverfassung und des durchgängigen Einflusses des vierten Buches Esdra und des Jakobusbriefes, die Einheit des Autors dargethan. Dabei wird aber angenommen, das Werk sei nicht ursprünglich als einheitliches beabsichtigt gewesen, die Visionen I—IV einerseits und der übrige Teil andererseits, das zehnte Gleichnis ausgenommen, das sich als Nachtrag von fremder Hand darstelle (S. 39), haben zunächst für sich bestanden und seien erst später zu einem Ganzen verbunden worden. Dafür spreche, daß 1) die Sprache im 2. Teil gewandter sei als im ersten; 2) die große Bedrängnis, welche in den Visionen nahe bevorstehe, in den Geboten und Gleichnissen hinter dem Autor

zu liegen scheine; 3) der in den Visionen so drohende Bußruf später viel gemäßigter und ruhiger auftrete, eben weil nach Verfluß der dort angekündigten kurzen Frist das Ende nicht eingetreten sei; 4) der Prozeß des allmählichen Nachlasses der rigorosen Anforderungen an die sittliche Beschaffenheit der Gemeinde, wie er sich im Sim. IX vgl. mit Vis. III zeige; 5) daß in den Visionen die Erwähnung von Gnostikern mindestens zweifelhaft, später aber nicht zu verkennen sei; 6) daß der sittliche Zustand der nächsten Umgebung des Hermas in den Gleichnissen höher entwickelt sei als in den Visionen (S. 95). Die Größe des Zeitraumes, der zwischen beiden Teilen liege, sei nicht näher zu bestimmen; für die Abfassung des zweiten Teiles aber seien die Jahre 140—145 als Endtermin anzunehmen, da von einem eigentlichen, offenen Kampf mit dem Gnosticismus in dem Buche nichts zu finden sei. Der gewichtigste unter den angeführten Gründen ist offenbar der zweite. Es gebricht ihm aber, wie der Verf. mit dem „scheint“ selbst zu verstehen gibt, an der thatsächlichen Sicherheit, und demgemäß ist er unzureichend. Noch weniger genügen zum Beweis der These die anderen Gründe. Die Schrift erscheint daher nach dieser Seite als einer Korrektur bedürftig. Im übrigen verdient sie, zumal als Erstlingsarbeit, großes Lob.

5. Die Schrift gibt eine systematische Darstellung des Lehrbegriffs des Hirten, und sie ruht, wie S. 2 angedeutet wird, im wesentlichen auf Harnacks Kommentar. Die eingehendste Untersuchung wurde begreiflicherweise unter den einzelnen Punkten der Anschauung des Hermas über die Person Christi zu teil. Darüber han-

delte 1886 im besonderen A. Link in der Abhandlung: Christi Person und Wort im Hirten des Hermas. Die Schrift scheint aber dem Verf. entgangen zu sein. Wenigstens wird sie nirgends berücksichtigt. Sie hätte es aber wohl verdient, daß sich der Verf. mit ihr auseinandersetzte. Der einschlägige Abschnitt hätte gewonnen, auch wenn der Verf. etwa keinen Grund zur Korrektur seiner Ansicht gefunden hätte.

6. Abbé Batiffol bietet uns in dem vorliegenden Heft den Anfang einer größeren patristischen Publikation. Die Schrift, die zunächst veröffentlicht wird, ist eine Erzählung über die Heirat Josephs, des Sohnes Jakobs, und Asenethѕ, der Tochter Putiphars. Sie ist jüdischen Ursprungs, wurde aber bald, wahrscheinlich im 5. Jahrhundert, durch einen Christen überarbeitet, fand dann in Uebersetzung in Syrien, Arabien, Aethiopien, Armenien, endlich im Abendland Eingang, wo sie zuerst im Speculum historiale des Vincenz von Beauvais erscheint; in Persien inspirierte sie im 15. Jahrhundert die Legende von Yusuf und Zalikha. Hier erhalten wir zum erstenmal den griechischen Text. Die Publikation ruht auf vier Handschriften: Vat. 803, Palat. 17, Barocc. 147/148. S. 6 wird auch Palat. 364 als die Erzählung enthaltend aufgeführt, S. 7 eine Hs. vom Berge Athos. Bei der Textesrezension kommen aber diese Hss. nicht zur Verwertung. Da erst ein Heft vorliegt, läßt sich noch kein abschließendes Urteil fällen. Doch verraten die Prolegomenen Scharfsinn und Gelehrsamkeit, der Text Sorgfalt. Im letzteren wird zwar einiges vermißt. S. 47, 6 steht ὡς in [ ]. Warum, erfährt man in den Noten nicht. Ebenso bleibt einiges andere zweifelhaft. Die Erklärung der Zeichen wird später wohl

mehreres deutlich machen. Einstweilen begleiten die Publikation unsere besten Wünsche.

Funk.

2.

Levens der pausen van Wensing Vermeulen. Paulus III. en het algemeen concilie van Bologna. Anteekenöngen op het derde deeltje; vierde en vijsde deeltje. s'Hertogenbosch, Stokvis en zoon. 1887. 1888. p. 538—970.

Es wurde 1887 S. 507—513 auf die erste Hälfte dieses verdienstvollen Werkes hingewiesen; nunmehr ist dasselbe — durch Hinzufügung des 3.—5. Teiles — zu einem erfreulichen Abschlusse gediehen.

Mit dem Berichte über die Verlegung des Konzils von Trient hinweg nach Bologna wird der geschichtliche Faden an die vorausgehende Partie angeknüpft.

Man wird dem Verf. kaum beistimmen, wenn er die doch nur vereinzelt vorgekommenen Pestfälle in Trient als einen ausreichenden Erklärungsgrund ansieht dafür, daß die italienischen Prälaten die Verlegung nach Bologna betrieben. Da die Spanier gegen eine Epidemie sicherlich ebenso wenig gefeit waren wie die Italiener, so muß aus der Unbesorgtheit der ersteren wegen ferneren Verbleibens in jener Stadt doch wohl auf einen gutmütigen Charakter der Krankheit geschlossen werden. Befremdlich klingt auch die Zumutung, welche ein päpstlicher Legate, Kardinal Cervini, dem Kaiser Karl V machte, er solle die in Trient gebliebenen Bischöfe zur Abreise nach Bologna vermögen, damit sie dort für die Rückkehr nach Trient wirken könnten! Den Kaiser, welcher die Abneigung der Deutschen gegen eine italienische Stadt kannte; welchem auch, schon unter

dem Gesichtspunkte der Politik, alles daranliegen mußte, die Protestanten zur kirchlichen Einheit zurückzuführen — ihn mußte die Kunde von der Uebersiedlung des Konzils nach Italien notwendig aufs schmerzlichste berühren. In diesem Punkte steht Referent entschieden auf Seite Janssen's (Gesch. d. deutschen Volkes, III, 603) gegen den Verf., der in seiner Begeisterung für Paul III zuweilen doch allzu stark von Gefühlsrichtungen beeinflußt sein dürfte. Freilich war auch Karl ein viel zu leidenschaftlicher Spaniole, um die dem Oberhaupte der Kirche unter allen Umständen gebührende Rücksicht zu bewahren; ließ er sich ja gegenüber dem päpstlichen Legaten Veralli soweit fortreißen, Paul einen „bockbeinigen, alten Mann" zu schelten. Begreiflich, daß unter solchen Umständen die beiderseitige Gereiztheit wuchs. Der Verf. hat gewiß recht, wenn er dem Papste allein die Befugnis einräumt, den Ort des Konzils festzusetzen; dieser wäre geneigt gewesen, das Konzil nach Genua, Lucca oder Ferrara zu verlegen, in letztere Stadt hauptsächlich deshalb, weil sie der kaiserlichen Lehenshoheit unterstand; ja der Verf. rechnet es dem Papste zum Verdienste, daß derselbe dem fortgesetzten Andrängen der Deutschen nur auf Trient fortdauernd widerstand. Indes war es unbestritten verdienstlicher, daß Paul III den Ränken des französischen Königs, wie sehr dieselben auch auf einen Bruch mit Deutschland hinarbeiteten, keineswegs nachgab; noch größer zeigte sich der Papst gegenüber dem Kaiser, als letzterer in augenscheinlicher Ueberschreitung seiner Befugnisse durch das Augsburger Interim auf eigene Faust mit den Protestanten sich abzufinden versucht hatte. Am 10. Nov. 1549 starb Paul III.

Allein damit schließen die interessanten Ausführungen des Verf. noch nicht ab. In einem letzten, fünften Teile hält er Abrechnung mit verschiedenen andern Historikern denen Paul III nicht, wie ihm, geradezu als ein Heiliger erschienen. Wenn er hiebei in Alfred v. Reumont einen Protestanten vermutet (p. 885), so mag ihm dies als einem Nichtdeutschen weniger verdacht sein. Manches, was in des Werkes erster Hälfte noch vermißt wurde, z. B. die Bemühungen des Papstes in der Sklavenfrage, findet sich hier nachgeholt; namentlich erfahren auch die unter seinem Pontifikate ins Leben getretenen Ordensgenossenschaften, in erster Linie die Gesellschaft Jesu, ihre ebenso eingehende, als gerechte Würdigung. Aus der Fülle bedeutsamer Einzelbilder, welche der Natur der Dinge entsprechend zuweilen auch Schattenbilder sein müssen, sei nur noch die getreue Zeichnung des unglücklichen Kapuzinergenerals Ochino hervorgehoben. Kurz, über Paul III, seine Zeit und seine Zeitgenossen, ist wohl noch nie mit größerem Fleiße und mit hellerer, wärmerer Begeisterung geschrieben worden, als dies hier geschieht; Zeuge deß bleibt die an manchen Stellen sogar poetisch schwunghafte Diktion. Es wäre nur noch zu wünschen, daß durch die nämliche erprobte Feder wenigstens die Päpste des tridentinischen Konzils zu ähnlicher Vorführung gelangten.

Regensburg. Dr. Schenz.

3.

Katholische Dogmatik in sechs Büchern von Dr. **Hermann Schell**, Prof. der Theologie an der Universität Würzburg. Erster Band. Paderborn. Ferd. Schöningh. 1889. XXI und 425 S. M. 3.

Es ist neuerdings bei den Verlagshandlungen üblich geworden, den öffentlichen und privaten Unterricht in allen Zweigen des menschlichen Wissens mit Lehr- und Handbüchern und Hilfsmitteln aller Art zu versorgen. Man wartet vielfach nicht mehr, bis ein Lehrer aus seinen eigenen Vorlesungen nach vielfachen Erfahrungen ein pädagogisch erprobtes Lehrbuch verfaßt und herausgiebt, sondern veranlaßt gleich die Abfassung einer ganzen Serie solcher Lehrbücher. Hat man in der Josephinischen Aera es jedem Dozenten zur Pflicht gemacht, ein Lehrbuch zu schreiben und nach demselben vorzutragen, so will man jetzt durch allgemeine Lehrbücher die Lehrer dieser Mühe entheben. Ueber beide Methoden kann man geteilter Ansicht sein. Zunächst verdanken sie dem Bestreben, das zeitraubende Diktieren zu beseitigen und den Zuhörern etwas Ganzes in die Hand zu geben, ihre Veranlassung. Für geschichtliche und exegetische Fächer springt ja auch der Vorteil der Lehrbücher in die Augen. Macht sich aber doch bei diesen bereits ein Gegensatz zwischen dem fremden Lehrbuch und der Individualität des Lehrers geltend, so tritt dieser Mißstand in den theoretischen Fächern noch weit mehr zum Vorschein. Auch wenn nicht jeder Lehrer wie seiner Zeit jeder Philosoph sein eigenes System haben muß, so wäre derjenige doch ein unbedeutender Lehrer, welcher seinen Vorlesungen nicht ein besonderes geistiges Gepräge zu geben wüßte. In der Regel werden also für solche Disziplinen die fremden Lehrbücher mehr den Zuhörern zum Privatstudium als dem Lehrer für den Unterricht von Nutzen sein. Für die katholische Theologie besitzen wir eine große Anzahl bereits in mehreren

Auflagen bei Herder erschienenen Lehr- und Handbücher. Sind dieselben für den Unterricht zu umfangreich, so leisten sie für das Privatstudium desto bessere Dienste. Um nun dem Studierenden knappe Lehrbücher zu bieten, die auch dem praktischen Geistlichen bei der Wiederholung und Fortsetzung seiner Studien behilflich sein und dem gebildeten Laien zu leichter und schneller Orientierung dienen können, hat die Schöningh'sche Verlagshandlung eine „wissenschaftliche Handbibliothek" zu publizieren unternommen und will zunächst theologische Lehr- und Handbücher in kurzem Umfange, schöner Ausstattung, um billigen Preis erscheinen lassen.

Als erste Probe liegt der erste Band der auf drei Bände berechneten Dogmatik von Prof. Schell vor. Er ist unseren Lesern durch sein Buch über das Wirken des dreieinigen Gottes vorteilhaft bekannt (vgl. 1886 S. 326 ff.). Ueber die Methode und Aufgabe der Dogmatik spricht er sich in der Vorrede unzweideutig aus. Er will eine scholastische Dogmatik in scholastischer Form schreiben. Wiederholt bekennt er sich in der Ausführung zu der aristotelisch-thomistischen Schule und entscheidet in allen Prinzipienfragen diesem Standpunkte entsprechend. Doch wahrt er sich in den Einzelfragen seine Freiheit. Die Freiheit, welche die mittelalterliche Scholastik selbst beseelte und auch innerhalb strenger Kirchlichkeit zu den verschiedenartigsten Auffassungen der Glaubenslehren führte, mache es von vornherein unmöglich, eine theologische Denkweise als die scholastische anzusehen und als Kriterium der Kirchlichkeit in Anwendung zu bringen. Deshalb verwahrt er sich auch gegen die oft beobachtete Neigung, in der Kontroverse gegen angesehene Scholastiker

und Neuscholastiker eine Unehrerbietigkeit zu finden, auch wenn die Streitfrage durchaus objektiv und ruhig behandelt wird. „Es giebt weder einen Lehrer, noch einen Orden, noch eine Schule, deren Namen und Lehrsystem sich mit der katholischen Wahrheit oder mit kirchlicher Richtung deckt“ (S. XV). Wir sind hiemit ganz einverstanden, glauben aber, daß der H. Verf. sich nicht an die richtige Adresse gewendet hat. Denn in einem Werke, dessen ausgesprochener Charakter scholastisch und zwar in einer bestimmten Richtung ist, braucht man sich doch nicht gegen den Vorwurf der Unehrerbietigkeit gegen Scholastiker und Neuscholastiker zu verteidigen. Der einzige katholische Theologe, der im Buche selbst prinzipiell bekämpft wird, ist denn auch kein Scholastiker, sondern ein Vertreter der neuern theologischen Schule.

Es ist kaum notwendig, über die Methode etwas zu sagen. Dieselbe ist ja aus einer großen Anzahl neuscholastischer Werke in lateinischer Sprache weiten Kreisen bekannt geworden. Nur dies ist hervorzuheben, daß sich diese Scholastik in deutschem Gewande leichter in den Kämpfen der Gegenwart verwenden läßt, weil sie überall auf die modernen Einwände gegen das Christentum Rücksicht nimmt und die prinzipiellen Fragen, welche sonst der Philosophie oder Apologetik zugewiesen werden, sehr gründlich, für ein Lehrbuch der Dogmatik oft zu ausführlich behandelt. Die Form ist auch weit gefälliger, die Darstellung gewandter als in den meisten lateinischen Büchern dieser Richtung, wenn überhaupt eine Vergleichung zwischen zwei so verschiedenartigen Dingen erlaubt ist. Daß der Verf. es nichts desto weniger dem Leser nicht besonders leicht gemacht hat, bemerkt er selbst. Er ist aber der

Ansicht, daß das Studium der Dogmatik nicht ein Vergnügen, sondern ein sacrificium intellectus sein solle. Und wer allerdings eine spekulative Dogmatik studieren will, der darf vor diesen Schwierigkeiten nicht zurückschrecken. Doch ist nicht recht einzusehen, warum man für Anfänger dieses sacrificium an den Eingang in die Theologie als Aufschrift anheften soll, denn es empfiehlt sich doch, durch Verbindung der positiven Dogmatik mit der spekulativen den Weg zu letzterer zu ebnen. Gerade in der Gegenwart ist der Ausbau dieser Richtung auch aus Rücksichten der Polemik und Symbolik sehr zu empfehlen. Der scholastischen Aufgabe der Dogmatik kann diese Verbindung nichts schaden, wenn auch das „System" weniger einheitlich und abgerundet wird, dem Unterricht und dem praktischen Bedürfnisse kann sie aber nur zum Vorteile gereichen. Bisher haben auch die deutschen Lehr- und Handbücher stets eine solche Verbindung des positiven und spekulativen Momentes angestrebt. Andernfalls wäre es notwendig, wieder wie früher zwischen positiver und scholastischer Dogmatik zu trennen. Diese setzt aber dann nicht nur jene voraus, sondern auch ein gründliches Studium nicht bloß der Philosophie überhaupt, sondern auch der aristotelisch-scholastischen Philosophie insbesondere. So weit ich aus Erfahrung und Lektüre die Verhältnisse in Deutschland kenne, trifft die zweite Voraussetzung nirgends zu. Sie würde für die Theologen einen mindestens ein- bis zweijährigen philosophischen Kursus erfordern. Ich kenne aber nur eine einzige deutsche Universität, auf welcher den katholischen Theologen ein volles Jahr für philosophische Studien vorgeschrieben ist. Sonst wäre es

auch nicht möglich, daß das theologische Studium in der Regel in 3—4 Jahren absolviert würde.

Das erste Buch handelt von den Quellen der christlichen Offenbarung, das zweite von Gottes Dasein und Wesen. Ist letzterer Gegenstand ganz besonders geeignet für eine scholastische Behandlung und von jeher als Lieblingsgegenstand behandelt worden, so hat es der H. Verf. doch auch bei den Quellen der Offenbarung verstanden, den gegebenen Stoff durch das Licht der Spekulation zu beleuchten. Nur wäre es in diesem Teile ganz besonders erwünscht gewesen, daß die positive Grundlage durch Geschichte und Exegese vorher gesichert worden wäre. Gerade in diesem Punkte ist die neuere theologische Forschung so weit über die bescheidenen Anfänge der Scholastik hinaus, daß wenn irgendwo so hier eine neue Methode angezeigt ist. Im Grunde genommen ist diese Methode nicht einmal absolut neu, sondern nur eine Erneuerung und Verbesserung der patristischen Behandlung der h. Schrift. In der Bildung des Kanons und in der Auslegung der h. Schrift haben so viele geschichtliche Motive mitgewirkt, daß eine Darstellung der Quellen der Offenbarung nur auf dem Grunde geschichtlicher Thatsachen verständlich wird. Ich will nur ein paar Punkte, in welchen der Verf. von meinen anderwärts verteidigten Anschauungen am stärksten abweicht, hervorheben. Mit einer bekannten Richtung der Gegenwart, die von ganz entgegengesetzten Voraussetzungen aus bei Katholiken und Protestanten gepflegt wird, bestreitet der Verf., daß die Apostolizität als das Kriterium der Inspiration zu betrachten sei, denn sonst hätten alle Apostel geschrieben oder nur Apostel geschrieben. Im Gegenteil ist aber bei den Vätern

gerade die Apostolizität so sehr das entscheidende Moment, daß sie die apostolische Ueberlieferung, ob sie mündlich oder schriftlich erhalten worden sei, als die einzige Norm anerkennen. Gerade weil ihnen das mündliche und schriftliche Wort der Apostel für gleichwertig galt, konnten sie es aus den Verhälnissen leicht erklären, warum trotz der Inspiration nicht alle Apostel Schriften verfaßt haben. Ohne deshalb die Entstehung der Schriften dem „Zufall" anheimzugeben, haben sie dennoch die Ueberzeugung vertreten, daß die Schriften des N.T.'s Gelegenheitsschriften und als solche im einzelnen wie im ganzen unvollständig seien. Diese Ansicht wird auch so augenscheinlich durch den Thatbestand in der h. Schrift und in der Geschichte des Kanons bestätigt, daß die Exegese fast allgemein derselben zugethan ist.

Ueber die in neuerer Zeit von neuscholastischer Seite öfter wiederholte Behauptung, daß zu der Annahme einer inspirierten Schrift eine besondere Inspiration für die Kirche anzunehmen sei, habe ich mich in diesen Blättern schon früher ausgesprochen. Freilich wer das Prinzip der Apostolizität so leicht preisgiebt und den inneren Kriterien nicht traut, hat keine andere Wahl als zu diesem deus ex machina seine Zuflucht zu nehmen. Aber dadurch wird die Thatsache nicht widerlegt, daß weder in der h. Schrift selbst noch in der Tradition ein positives Zeugnis dafür angeführt werden kann. Die Kirche selbst hat sich hierüber gar nicht ausgesprochen. Die geschichtliche Verhältnisse bieten keine Voraussetzung dafür. Die Verweisung auf die „Kirche" des alten Bundes ist aber um so weniger entscheidend, als auch hier der Beweis nur apriori geführt wird.

In der Gotteslehre ist selbstverständlich das geschichtliche Moment von geringerer Bedeutung. In diesem Teile ist auch der Hauptvorzug des Buches zu suchen. Natürlich steht der Verf. in der Methode ganz auf dem Boden der Scholastik, sachlich geht er aber in doppelter Beziehung über dieselbe hinaus, einmal indem er Dasein und Wesen eng verbindet, sodann indem er die Demonstrabilität infolge davon einerseits einschränkt andererseits erweitert. Im ersten Punkte steht er mit H. von Kuhn, den er unter den katholischen Theologen allein prinzipiell bekämpft, auf demselben Standpunkt, zieht aber allerdings die entgegengesetzte Folgerung. Während nämlich v. Kuhn daraus auf ein angeborenes Gottesbewußtsein schließt, folgert der Verf. umgekehrt, daß die Gottesbeweise auch für die Erkenntnis des göttlichen Wesens dieselbe Beweiskraft besitzen und leitet daraus die absolute Vollkommenheit Gottes mit allen Eigenschaften der absoluten Vernunft, des absoluten Willens, der absoluten Wahrheit und der absoluten Vorsehung ab. Sieht man aber näher zu, so ist der Unterschied doch nicht so bedeutend, als er auf den ersten Anblick erscheint. Indem nämlich der Verf. der kosmologischen Gotteserkenntnis eine psychologische zur Seite stellt und einen ideologischen Beweis Gottes als der absoluten Kunst aus der Ideenbildung, einen noetischen Beweis Gottes als der absoluten Wahrheit aus der urteilenden Erkenntnis, einen ethischen Beweis Gottes als der absoluten Heiligkeit aus der sittlichen Anlage beifügt, hat er sich doch der Augustinischen Gotteserkenntnis so sehr genähert, daß der Widerspruch gegen das angeborene Gottesbewußtsein seine Stärke verliert. Dies um so mehr als der Verf. keinen Anstand nimmt

das Vorhandensein einer rein natürlichen Gotteserkenntnis zu negieren (S. 194) und das Mysterium zur Grundlage der Gotteserkenntnis, den Logos zum Erleuchter auch der heidnischen Religionsphilosophen zu machen. Zum Verständnis des Inspirationsdogmas ist ihm die „volle und ganze Erhebung zum theistischen Gottesbegriff" notwendig. „Dieser überbegriffliche Gottesbegriff — ein Mysterium für sich — muß im Auge behalten werden, um dem Mysterium der Inspiration in rationaler Weise gerecht zu werden" (S. 100). Auch dieser Gott ist ein Mysterium, allein nicht im Sinne eines unverständlichen Postulats oder eines unlösbaren Rätsels, sondern im Sinne der von unserem fernen Standpunkt nicht hinlänglich begriffenen, aber in sich selbst und für sich selbst lichtvollen Wahrheit, die für uns ein Geheimnis ist, so lange wir sie nach keiner adäquaten Analogie und nicht von ihrem Inneren heraus zu denken vermögen" (S. 231). Das Geheimnisvolle bleibt also hier wie dort und wenn der Gedankengang Kuhn's für die angeborene Gottesidee „zu geistreich ist, als daß er wahr sein könnte" (S. 199), so wird dies mutatis mutandis auch auf den hier verteidigten Beweisgang anwendbar sein. Sicher ist die Berufung auf die Skepsis kein Beweis gegen das angeborene Gottesbewußtsein, vielmehr beweist sie gegen die Demonstrabilität des Daseins Gottes. Uebrigens kann man dem Resultat des Verf. beistimmen, ob man so oder anders über die Prämissen denkt: „Sowohl die kosmologische wie die philosophische Beweisführung hat zum exakten Ergebnis das Postulat des Daseins Gottes. Der Sinn dieses Ausdrucks geht dahin: Das Dasein des absoluten Geistes ist notwendig zur Ergänzung

des empirischen Weltdaseins und des thatsächlichen Selbstdaseins, und zwar als tiefster Grund in der Ordnung der Wirkursache, wie als höchstes Gut in derjenigen der Zweckursache. Ohne Gott würde die empirische Objektivität und Subjektivität unverständlich bleiben, grundlos und zwecklos in der Luft schweben. Allein die empirische Verifikation des Daseins Gottes ist unerreichbar mit den Mitteln menschlicher Erkenntnis, nur durch unmittelbare Offenbarung Gottes zu gewinnen, einigermaßen auch durch die mittelbare Offenbarung der That und des Wortes. Diese Unmöglichkeit einer erfahrungsmäßigen Ueberzeugung von dem spekulativen Rechnungsergebnis, es müsse Gott existieren, ist um so empfindlicher, weil das Wesen Gottes nach keiner von allen Kategorien des empirischen Seins gedacht werden darf; weder räumlich, noch zeitlich, weder durch Thun, noch durch Leiden veränderlich, weder im Denken und Wollen durch eine Naturbeschaffenheit, noch im Wesen durch irgend eine Voraussetzung bedingt" (S. 224 f.).

Dieses Resultat ergiebt sich dem scholastischen Dogmatiker, den andern, mehr auf patristischem Boden stehenden Dogmatikern ist es selbstverständlich. Ich habe absichtlich die ganze Stelle ausgehoben, um einerseits zu zeigen, wie ernst es der Verf. mit seiner Aufgabe nimmt, und um andererseits die mehr leidenschaftlichen als wissenschaftlichen Ausfälle einzelner Vertreter dieser Philosophie gegen dieselben Resultate der Gotteserkenntnis auf einem verschiedenen philosophischen und naturwissenschaftlichen Standpunkte in ihrem wahren Lichte erscheinen zu lassen. Es entspricht dieses Resultat auch dem Vatikanum, welches nur lehrt, daß Gott als Anfang und Ende aus den

geschaffenen Dingen sicher erkannt werden könne. Auch in einem anderen, hiemit zusammenhängenden Punkte stimme ich dem Verf. bei. Er schließt nemlich bezeichnenderweise den Beweis Gottes als des absoluten Wesens aus der Kontingenz mit der Stelle des Vatikanums: Sancta catholica ap. rom. ecclesia credit et confitetur, unum esse Deum verum et vivum, creatorem ac dominum coeli et terrae omnipotentem, aeternum ... super omnia quae praeter ipsum sunt et concipi possunt ineffabiliter excelsus. Kann man einen exakten spekulativen Beweis für das Dasein Gottes besser schließen als mit einem Verweis auf das, was die Kirche glaubt und bekennt? Im Vergleich mit der eben angezogenen Stelle tritt der Unterschied noch stärker hervor, weil dort ausdrücklich das natürliche Licht der menschlichen Vernunft genannt wird. Was also der Verf. im Anschlusse daran über die Eigenschaften Gottes bemerkt, ist darnach zu beurteilen. Uebrigens giebt er gleich auf S. 239 einen Analogiebeweis, der meine Auffassung bestätigt und meiner an einem anderen Orte durchgeführten Zerlegung des kosmologischen Arguments in vier Stadien fast ganz entspricht. Auch der Kontingenzbeweis erhebe sich nicht bloß via negationis, sondern im Anschluß an dieselbe via eminentiae zu Gott, indem die relative Vollkommenheit der Selbstbestimmung und Selbstverwirklichung, welche die Erfahrung bezeugt, durch den Ausschluß jeder anderweitigen Verursachung durch ein anderes ergänzt wird. Die Grundlage für die Idee des absoluten Selbstgrundes, der causa sui, bieten die lebendigen Organismen. Eine höhere Analogie bietet die menschliche Freiheit. Die richtige Konsequenz hieraus ist, daß man den Kontingenz-

beweis nicht abstrakt aus einzelnen Begriffen oder Eigenschaften des Geschaffenen führt. Dadurch kommt man zu den Hauptproblemen der Naturphilosophie: Sein, Leben, Empfindung, Selbstbewußtsein. Aber so bald man über die causa efficiens hinausgeht, befindet man sich auf dem Gebiete der Analogie.

Die spekulative Darstellung der Elemente der Kosmologie sind um so interessanter, als sie Probleme betrifft, welche zu den schwierigsten der Philosophie gehören. Raum und Zeit, Unveränderlichkeit Gottes und Kontingenz des Geschöpfes, Einigkeit des Schöpfungsplanes und Zeitlichkeit der Schöpfung werden stets für den menschlichen Geist etwas Rätselhaftes behalten. Der Verf. findet die einzige Lösung in der persönlichen Aseität Gottes. „Nur der actus aseitatis des ewigen Gedankens erklärt den actus creationis als schöpferisches Denken. In dem Endlichen drängen die Begriffe Natur und Person auseinander. Die Natur liegt in dem Sachlich-Gegebenen, ist die notwendige Voraussetzung der Freiheit und That, worin sich die Persönlichkeit offenbart. Wesen und Dasein, Natur und Person, Kraft und That bezeichnen Vorzüge entgegengesetzter Art, welche sich im Endlichen zwar zusammenschließen, aber bei der Steigerung ins Unendliche, also in Gott zum unvereinbaren Widerspruch werden — wenn sie nicht in Eins zusammenfallen" (S. 371). Damit hängt zusammen, daß der Verf. den Aristotelischen Gottesbegriff von dem unbewegten Bewegenden zu abstrakt findet und durch den Platonischen Begriff vom absoluten Leben ergänzt wissen will. Daß hiefür das Geheimnis der göttlichen Dreifaltigkeit einen sicheren Leitstern gibt,

versteht sich ebenso von selbst wie, daß man dadurch auf das Gebiet der Offenbarung übertritt.

Schanz.

4.

Handbuch der katholischen Liturgik. Von Dr. **Valentin Thalhofer**, Domdekan (j. Dompropst) und Professor der Theologie in Eichstätt. **Ersten Bandes zweite Abteilung.** Freiburg i. B. Herdersche Verlagshandlung 1887. S. 331—917.

Wir haben ein Versäumnis gut zu machen, indem wir die zweite Abteilung dieses Werkes (vgl. Q.Schr. 1885 S. 153 ff.) zur Besprechung bringen. Wir können aber dabei dessen getrost sein, daß solche Bücher wie Thalhofers Liturgik nicht veralten und daß ihr Erfolg nicht durch schleunigste Reklame und Rezensionen oder gar durch die Launen des buchhändlerischen Weihnachtsmarktes bedingt ist.

Hatte die erste Abteilung der allgemeinen Liturgik in einem ersten Kapitel vom Wesen der katholischen Liturgie oder von der Theorie des kath. Kultus gehandelt, so folgt nun in der zweiten Abteilung vom 2.—8. Kapitel die Darstellung der Formen des katholischen Kultus, sofern dieselben verschiedenen Kultakten gemeinsam sind, also auch eine gemeinsame Theorie und Erklärung zulassen. Im 2. Kapitel ist demnach von der Notwendigkeit, Bedeutung, Entwicklung und technischen Darstellung der kath. Kultformen grundlegend gehandelt, hierauf im 3. K. vom liturgischen Wort, im 4. von der liturgischen Aktion oder körperlichen Handlung, im 5. von den liturgischen Natursymbolen, im 6. von den Kultusstätten,

im 7. von den liturgischen Gefäßen, im 8. von den liturgischen Gewändern. Dabei muß bemerkt werden, daß wir in allen diesen Hauptstücken mehr erhalten, als man nach den gewöhnlichen liturgischen Kategorien erwartet; es wird nicht bloß das positive Material so erschöpfend als nur wünschenswert mitgeteilt, sondern wir erhalten auch alle diejenigen geschichtlichen und archäologischen Notizen, welche für das Verständnis des heute geltenden Kultus und Ritus notwendig oder auch nur interessant sind, und endlich eine auf solider theologischer Grundlage ruhende Erklärung, welche erst recht geeignet ist, den ganzen Reichtum unserer Liturgie dem aufmerksamen und denkenden Gläubigen aufzuschließen. Es ist demnach nicht bloß eine Sammlung von Einzelheiten, ein rubrizistisches Lehrbuch, sondern eine ernst wissenschaftliche Arbeit, aber dargeboten in einer gereiften und abgeklärten, darum auch leicht verständlichen und anziehenden Form. Man pflegt es auch sonst den Bänden der bei Herder erscheinenden „Theologischen Bibliothek“, zu welcher diese Liturgik gehört, nicht eigentlich anzusehen, wie viel Arbeit erfordert wird, um bei der knappen Oekonomie des modernen theologischen Bücherdrucks einen Band zu füllen; ganz besonders aber gilt für Th.'s Liturgik, daß ihr Wert und Gehalt nicht nach der Zahl der Druckbogen geschätzt werden darf.

Wir möchten sagen, daß das Werk, sobald einmal die spezielle Liturgik nachgefolgt sein wird, einen wesentlichen Schlußstein für die liturgische Bewegung des letzten halben Jahrhunderts bilden werde. Wenn auch die geschichtliche Untersuchung über das Entstehen der alten Liturgien und speziell über den eigentlichen

Anfang der römischen Liturgie und ihr Verhältnis zu den älteren griechischen Gottesdienstordnungen noch nicht vollbefriedigende Ergebnisse geliefert hat, weil es noch an einigen Mittelgliedern fehlt, welche ohne neue litterarische Entdeckungen wohl nicht hergestellt werden können, so ist doch die Rechtsfrage nach allen Seiten hin genügend aufgeklärt. Und diesen Punkt rechnen wir, neben den theologischen Erörterungen, zu den besondern Verdiensten des Verf. Sein Werk enthält nicht allein im allgemeinen die überzeugendste Verteidigung der Rechte und Ansprüche der Liturgie der römischen Kirche, sondern weist auch in Einzelfragen die römische Norm und deren Rechtskraft nach, so daß jeder Liturg hierüber genügend unterrichtet wird und den gemeinrechtlichen Ritus von allen fremdartigen und abweichenden Zuthaten zu unterscheiden vermag. Neben diesem Verdienst des Verf. steht aber ein zweites von nicht geringerem Werte, nämlich die jeweilige Erörterung des Verhältnisses der gemeinrechtlichen Norm zum Partikularrecht, welches nicht durch einfache Machtsprüche liturgischer Theoretiker aus seiner Existenz verdrängt werden kann. Schon früher und an anderen Orten hatte Th. überzeugend nachgewiesen, daß es in Sachen des Kultus rechtskräftige Gewohnheiten gebe und zwar nicht bloß praeter, sondern in einzelnen Fällen auch contra ritum romanum. Wir betonen dies, obschon wir ebensowenig wie Th. im Sinne haben, an der Bedeutung und verpflichtenden Kraft des römischen Ritus zu rütteln oder Neuerungen gegen denselben zu befürworten. Aber allerdings möchten wir wie Th. der Vorstellung entgegentreten, daß alle die besonderen Einrichtungen der verschiedenen Kirchen in Gebetsweise und

liturgischer Technik nur einem verwerflichen Sondergeiste entsprangen und daß nicht viele aus ihnen auch wirklich berechtigte Interpretationen kirchlicher Ordnung und kirchlicher Frömmigkeit in ihrem Ursprunge gewesen sein können; manche von ihnen stammen gewiß von Geistesmännern, die nicht nur allein am Bemängeln oder Zerstören des Vorhandenen, sondern am Aufbau zweckmäßiger Kirchenordnungen Freude und Beruf fanden und wohl auch mit dem Apostel sagen konnten: „Ich meine aber, daß auch ich Gottes Geist habe“ (I Kor. 7, 40). Ein großer Teil des Reichtums und der Mannigfaltigkeit unserer Gottesdienstordnung verdankt seinen Ursprung nicht dem Regiment von oben, sondern dem inneren Wachstum des Christentums in den Ländern und Einzelkirchen; auch der römische Ritus hat sich bereichert von den Geistesschätzen der Provinzen. Aber selbst bei solchen liturgischen Einrichtungen, die sich schwer über ihre Uebereinstimmung mit dem Geiste des gemeinen Rechtes legitimieren können und bei denen man nach heutiger Betrachtungsweise eine vom kirchlichen Einheitspunkte hinwegstrebende Richtung und einen ungehörigen Partikularismus voraussetzen möchte, erfordert dennoch die Billigkeit, bis der Beweis des Gegenteils erbracht ist, anzunehmen, daß man von subjektiv gut gemeinten Ansichten geleitet war und die wirklichen Zwecke des Kultus zu fördern glaubte, ja daß dies auch auf Seiten der gläubigen Gemeinde in diesem Sinne aufgefaßt und gefördert wurde. Wir wollen ja keine Rokokokirchen mehr bauen; aber wer kann behaupten, daß ehedem die Erbauer solcher Kirchen weniger kirchlich gesinnt waren oder daß man in diesen Kirchen weniger andächtig ge-

betet hat? Unter dieser Voraussetzung eines fromm religiösen Ursprungs findet Th. noch ein freundliches und entschuldigendes Wort für mancherlei Einrichtungen und Gebräuche, die wir gerne gegen römische austauschen würden. Dazu kommt ein zweites. Es ist eine große Täuschung, in welcher sich die liturgischen Puristen befinden — ganz abgesehen von der Bedeutung des Partikularrechts, — als ob mit der entschlossenen Rückkehr von den ortsüblichen Gebräuchen zur strengen Regel des gemeinen Rechts alle liturgischen Schwierigkeiten gelöst und alle Bedürfnisse des Kultus befriedigt wären. Wir haben liturgische Dilettanten kennen gelernt, welche die puristische Strenge nur so lange festhalten, als sie Widerspruch finden, und welche, wenn alle andern sich zur römischen Form bekennen, ihre persönliche Eigenart und Widerspruchsgeist in der entgegengesetzten Richtung geltend machen. Davon reden wir nicht weiter; aber es liegt in der Natur der Dinge, daß, wo so viel eigenes Leben ist, wie in einem tief religiösen Volke, immer auch wieder neue Anläufe zu religiösen Arten und Uebungen gemacht werden. Es entstehen neue Feste, neue Gebete, neue Gesänge, neue Baupläne und Stile, neue Künstlerideale. Wenn alle diese neuen Andachten, neue Gebetbücher, Kapellen, Lourdesgrotten und kirchlichen Schmuckgegenstände dem römischen Ritus keinen Eintrag thun, so könnte man sich über Rubrikenstreitigkeiten von geringerem Belang wohl vertragen. Wenigstens könnte man, bei aller Begeisterung für die hohen Ziele, etwas mehr Gerechtigkeit und Geduld üben.

Von Einzelpunkten möchten wir nur einen beanstanden, welcher einer näheren Erklärung bedarf, weil der Verf.

sich selbst zu widersprechen scheint. Während es nämlich S. 730 ganz richtig heißt, daß in Kirchen, welche nicht Pfarrkirchen etc. sind, sondern nur die Rechte eines oratorium publicum haben, das Allerheiligste nur „in Kraft apostolischen Indultes“ (oder einer unfürdenklichen Gewohnheit) aufbewahrt werden dürfe, steht S. 731, daß gerade in solchen Kapellen, welche als oratoria publica gelten, das Allerheiligste mit bischöflicher Zustimmung aufbewahrt werden könne. Würde dies so ausgelegt, daß die bischöfliche Zustimmung genüge und die päpstliche Genehmigung nicht einzuholen sei, wie dies von Uhrig („Das öffentliche Oratorium“. Theol. Q.Schr. 1880 S. 179 ff) angenommen wird, so wäre uns diese Darstellung, oder wären uns die dafür angegebenen Belegstellen nur dann verständlich, wenn von der allgemeinen Regel, welche ein päpstliches Indult verlangt, unter ganz besonders bezeichneten Bedingungen eine Ausnahme zu gunsten der bischöflichen Vollmacht statuiert würde. Denn das hat sich uns bei sorgfältiger Prüfung der von Uhrig und Th. citierten und überhaupt der einschlägigen Entscheidungen in der Sammlung von Mühlbauer als sicher ergeben, daß die Notwendigkeit der päpstlichen Genehmigung für die Aufbewahrung des SS. im öffentlichen Oratorium als bestehendes Recht angesehen und vorausgesetzt wird. Noch in einer verhältnismäßig neuen Entscheidung auf ein Bittgesuch des Bischofs von Münster (Mühlbauer, Decret. authent. Suppl. II p. 702 sqq.) heißt es: SS. vero Eucharistiae Sacramentum asservari nequit in aliis ecclesiis quam parochialibus absque expressa S. Sedis facultate, ut quam plures testantur S. Ordinis resolutiones, quae tamen dari

nunquam suevit pro oratoriis privatorum domesticis. Der Bittsteller wird dabei auf eine frühere Entscheidung vom J. 1847 verwiesen. Die von Uhrig angeführte Entscheidung (Mühlbauer D. A. II p. 494) handelt nicht von der Kompetenz des Bischofs gegenüber dem apostolischen Stuhl, sondern gegenüber dem Pfarrer oder den Rektoren der Konfraternitäten; letztere haben nicht das Recht, das SS. aufzubewahren oder auszusetzen ohne Erlaubnis des Bischofs; die Frage, von wem in erster Linie die Erlaubnis zur Aufbewahrung des Allerheiligsten stamme, ist dabei gar nicht berührt. Auf die Kompetenzrechte des Bischofs bezieht sich auch Mühlbauer D. A. Suppl. II p. 694 sqq., worin dem Bischof ein verschiedenes Recht zugesprochen wird bezüglich der loca religiosa und der loca pia, wo aber bezüglich unserer Frage keine vom gemeinen Recht abweichende Entscheidung gegeben oder auch nur angedeutet wird. Da die allgemeine Regel feststeht und durch keine neuere Entscheidung aufgehoben worden ist, so dürfen solche Stellen, welche eine Ausnahme zu enthalten scheinen, nur unter Zugrundlegung des gemeinen Rechtes ausgelegt werden.

Rottenburg. Linsenmann.

5.

Cursus Scripturae sacrae auctoribus Cornely, Knabenbauer, Hummelauer aliisque S. J. presbyteris. Commentar. in V. T. P. II: in librum Job. Paris. 1886. 472 p. P. III: in Prophetas minores. 1886. 485 et 496 p. in Proph. Isaiam. 1887. 528 et 626 p. in Jeremiam. 1889. 613 p. in Ezechielem. 1890. 542 p. Auctore **Jos. Knabenbauer**, S. J.

Im Jahrgange 1886 und 1887 habe ich über die, unterdessen durch den zweiten Band zum Abschlusse gebrachte, große Einleitung zu dem exegetischen Unternehmen der Väter aus der Gesellschaft Jesu berichtet. Seitdem sind die Kommentare zu den Büchern Richter und Samuel von Hummelauer und die oben bezeichneten Kommentare von Knabenbauer erschienen. Da sich die rechtzeitige Besprechung derselben in dieser Zeitschrift aus unvorhergesehenen Umständen leider verzögert hat, so will ich das Versäumte wenigstens einigermaßen nachholen, indem ich eine Uebersicht über den Fortgang des Unternehmens gebe.

Jeder Theologe weiß, in welche Verlegenheit man kommt, wenn man sich in katholischen Kommentaren über die wichtigen Fragen, die gegenwärtig die Kritik und Exegese des A. T's in heftige Bewegung setzen, Rats erholen will. Mit ganz wenigen Ausnahmen, die ein ehrenvolles Zeugnis für die Thätigkeit und das Streben der Verfasser ablegen, begegnet man alten, ehrwürdigen Büchern oder veralteten Ansichten. Außerhalb Deutschlands steht es hierin noch ungünstiger als bei uns. Das Bedürfnis eines neuen Kursus der hl. Schrift ist also unbestreitbar. Für uns Deutsche wäre dasselbe wohl besser befriedigt worden, wenn die deutsche Sprache gewählt und die vorwiegend in Deutschland getriebene alttestamentliche Kritik sammt der zahlreichen Litteratur aus der Religionsgeschichte und Archäologie mehr im Zusammenhang als nebenbei verarbeitet worden wäre, auch ein etwas freierer Standpunkt in der Kritik des Textes und des Inhaltes hätte unseren Wünschen und Interessen mehr entsprochen, aber all dies hindert uns nicht anzuerkennen, daß unter Berücksichtigung des weiteren Leserkreises und des all-

gemeineren Zweckes das bedeutende Unternehmen von großem Nutzen sein kann. Dadurch erklärt sich die lateinische Sprache, die Zugrundlegung des Vulgatatextes, die etwas knappe Rücksichtnahme auf den Urtext und das Vorwiegen des theologischen und erbaulichen Elementes. Aber bei näherer Einsicht findet man bald, daß mehr Wissenschaft und Studium aufgewendet ist, als man nach der uns etwas fremden Form vermutet. Ueberall wird man auch über die neuesten Probleme, von welchen bei uns und anderwärts so viel geredet und gesprochen wird, genügenden Aufschluß finden. Wir möchten nur wünschen, daß die Kommentare nicht bloß nachgeschlagen, sondern auch studiert werden.

In den Einleitungen, die der H. Verf. mit Recht auch auf die Gefahr hin, daß dadurch das Urteil des Lesers kaptiviert werde, stets vorausgeschickt hat, konnte außer dem was Cornely gesagt hatte, so weit die Einleitung desselben schon reichte, nicht viel neues beigebracht werden. Die Einheit des Unternehmens forderte eine gegenseitige Berücksichtigung. Doch ist das Detail in der Regel sorgfältig ausgeführt. Besonders gut lesen sich die Abhandlungen über die Echtheit der vielen bestrittenen Teile. Beim Buch Job wäre vielleicht eine eingehende Untersuchung vielen erwünscht gewesen, da bis in die allerneueste Zeit die Stimmen sich mehren, welche nicht nur die Reden Elihu's einem anderen Verfasser beilegen, sondern auch einzelne andere Kapitel und Abschnitte stark beanstanden. Das zweimalige Vorkommen des Wortes Jehova ist doch nicht hinlänglich erklärt und die organische Verbindung der Elihureden als der einzigen befriedigenden Lösung des Rätsels nicht

genügend nachgewiesen, da dieselben doch im wesentlichen nur ein Moment aus den früheren Reden zum Ausdruck bringen. Doch ist zuzugeben, daß dadurch wirklich ein Beweis hergestellt werden kann, der die Anlage des poetischen Buches besser erklärt, als wenn man das Eingreifen Gottes am Schlusse den andern Dialogen unmittelbar anreiht. Gegen die von rein poetischen Gesichtspunkten aus operierende Kritik hat man allen Grund mißtrauisch zu sein, obwohl hier gewiß Poesie, vielleicht nach Bickell, dem der Verf. zustimmt, alttestamentliche Metrik vorliegt. Die neueste Uebersetzung von Langer bringt diese Thatsache dem Leser klar vor die Augen.

Wenn man bedenkt, daß von den Propheten bei unseren Kritikern nur wenige ganz die Feuerprobe bestehen, ja daß ein Vertreter der Religionsgeschichte von Bedeutung, Maurice Vernes, eben ein Buch veröffentlicht hat, in welchem er den Beweis führen will, daß das ganze alte Testament sammt und sonders im 4.—2. Jahrh. v. Chr. von einer Tendenztheologie verfaßt worden sei, so wird man erkennen, wie notwendig für die Exegese auch die Verteidigung der Propheten ist, welche bei der destruktiven Richtung der historischen Kritik die Hauptstützen für die frühere Geschichte des Kanons sind. Dazu gehören namentlich die älteren der kleineren Propheten. Der Verf. nimmt auf diese Fragen besonders bei Hoseas gebührende Rücksicht, obwohl seine Methode von der historisch-kritischen, welche Scholz bei diesem Propheten und bei Jeremias durchgeführt hat, weit entfernt ist. Bei Jesaias handelt es sich vornemlich um den zweiten Teil. Der Verf. hat hier seinen 1881

bei Herder in deutscher Sprache erschienenen Kommentar bedeutend erweitert und auch vielfach verbessert. Wie sonst zeigt er die Hauptquelle der Bestreitung der Echtheit im Rationalismus auf, welcher das Uebernatürliche und damit die eigentliche Weissagung leugnet. Doch bleibt eine Schwierigkeit in diesem Teile zurück, die Angabe des Namens Kyrus. Nicht als ob diese Erscheinung vom prophetischen Standpunkte aus schwerer zu erklären wäre als andere, aber sonst werden doch solche bestimmte Angaben vermieden und der Verf. macht selbst darauf aufmerksam, daß manche Prophetien wie z. B. Js. 7, 14 sich nur daraus erklären, daß eine gewisse prophetische Tradition vorhanden war.

Für den arg in Unordnung geratenen griechischen Text des Jeremias hat sich der Verf. nicht mit der von Nestle neu edierten LXX begnügt, sondern auch die Handschriften selbst befragt. In seinem Urteile schließt er sich an Workman an, indem er die Abweichungen der LXX nicht dem Uebersetzer, sondern der Vorlage desselben zuschreibt. Auf eine vollständige Rekonstruktion des griechischen Textes kann er kaum hoffen. Die Klagelieder und das Buch Baruch sind nicht aufgenommen. Sie werden mit dem Buch Daniel verbunden, um eine gewisse Gleichförmigkeit unter den einzelnen Bänden herzustellen. Da Jeremias auch als der Verf. der Bücher der Könige gilt und durch seine Bemerkungen über die alte Gesetzgebung auch in die neue Hexateuchkritik verwickelt worden ist, so wird der Kommentar dieses wehmüthigen, tiefergreifenden Buches manchem Leser des Interessanten vieles bieten.

Aehnliches gilt von Ezechiel, welcher bei vielen als

der Verf. des Heiligkeitsgesetzes (Lev. c. 17—26) gilt und den Uebergang vom Deuteronomium zum Priesterkodex bilden soll. Hat schon Hieronymus bemerkt, daß die Juden das Buch vor dem 30. J. nicht lesen dürfen, so kann man sich nicht wundern, daß für den Späteren trotz der neueren Ausgrabungen, die immerhin einiges Licht auf die Symbolik werfen dürften, noch viele Rätsel übrig bleiben. Andererseits ist aber Ezechiel durch die Aussicht auf die neue Ordnung, auf den neuen Geist im messianischen Reich wieder so tröstlich, daß er immer eine große Anziehung ausüben wird. Eine crux interpretum bilden die Weissagungen über den Tempel c. 40—48. Der Verf. wendet sich zuerst gegen einige Katholiken, welche darin einen wirklichen Tempel, sei es den Salomonischen oder Zorobabelschen, gezeichnet finden wollen, sodann gegen einige Rationalisten, welche hierin den Vorgang für das Heiligkeitsgesetz und den Priesterkodex sehen, zuletzt gegen die Scholiasten, um selbst die symbolische Deutung zu rezipieren. Doch warnt er vor kleinlicher Ausdeutung, eine Warnung, welche auch für andere Teile des Propheten, auch für andere Propheten gilt. Trotzdem erscheint in der Deutung noch manches gewagt. Besonders dürfte dies der Fall sein, wenn die Vorschriften über Opfer und Feste symbolisch erklärt werden.

Wer Weiteres erfahren will, der nehme die Kommentare selbst zur Hand. Es braucht kaum bemerkt zu werden, wie wichtig gegenwärtig für die Theologie und die Religionsgeschichte das Studium des alten Testamentes ist. Schanz.

6.

Das Subdiakonat, dessen historische Entwicklung und liturgisch-kanonistische Bedeutung. Von Dr. **H. Reuter**, Regens und Lyzealprofessor. Augsburg, Huttler 1890. 304 S. 8. Preis: 4 M.

In der Schrift kommen alle auf den im Titel genannten Ordo bezüglichen Punkte zur Erörterung. Sie behandelt 1) das Alter des Subdiakonats; 2) die Voraussetzungen der Subdiakonatsweihe, die äußeren Erfordernisse, die individuellen Eigenschaften des Ordinanden, die ascetische Vorbereitung und das Weihe-Examen; 3) die Entwicklung des Weiheritus im Abendland und im Morgenland; 4) die mit der Weihe übernommenen Standespflichten, Breviergebet und Cölibat; 5) die liturgische Kleidung des Subdiakons; 6) den liturgischen Wirkungskreis desselben, den Wächterdienst, den Altardienst, die Beteiligung an der Sakramentsspendung und sonstigen liturgischen Akten; 7) den hierarchischen Wirkungskreis; 8) das Verhältnis des Subdiakonats zu den niederen Weihen in genetischer Beziehung, bezw. die Entwicklung des Ostiariats, Akoluthats und Lektorats aus dem Subdiakonat und das Verhältnis des Subdiakonats zum Exorzistat.

Die Schrift erschöpft, wie man aus dieser Inhaltsangabe sieht, ihren Stoff vollständig. Sie ist auch mit Fleiß und Umsicht gearbeitet. Ueberall zeugt sie von gründlichen Quellenstudien. Was die spätere Stellung des Subdiakonats anlangt, dürfte die Ausführung auch sicher sein. Die Schrift bietet hier reiche Belehrung. Dagegen unterliegen die über die Entstehung des Ordo und sein Verhältnis zu den anderen niederen Weihen

handelnden Abschnitte mehrfachen Bedenken, und die Schwächen haben darin ihren Grund, daß der Verf. über die in Betracht kommenden Quellenschriften in unrichtigen Voraussetzungen befangen ist. Bei den Apostolischen Konstitutionen wird zwischen Grundschrift und Ueberarbeitung nicht unterschieden. Und doch ist gerade für Untersuchungen, wie die vorliegende, die Unterscheidung von höchster Wichtigkeit, weshalb ich auf den Punkt schon wiederholt in der Qu.Schrift, zuletzt 1887 S. 676, und ebenso auch in meiner Kirchengeschichte S. 88 hingewiesen habe. Eine Stelle, die dem Interpolator angehört, kann nicht für die Praxis des 3. Jahrhunderts angerufen worden. Ferner wird auf grund der Auktorität des Fabricius Hippolyt eine Schrift zugeschrieben, die ihm nicht angehört, die, wie ihre nähere Prüfung und ihre Vergleichung mit dem achten Buch der Apost. Konstitutionen zeigt, erheblich jünger als Hippolyt und nichts anderes als ein Auszug aus diesem Werk ist. Endlich werden auch die von Haneberg herausgegebenen arabischen Kanones als ein Werk Hippolyts verwertet. Allein auch diese gehören in ihrer gegenwärtigen Gestalt allem nach einer späteren Zeit an, wenn sie auch teilweise auf einem älteren Grunde ruhen. Es steht mit ihnen sonach ähnlich wie mit den Apost. Konstitutionen, und sie beweisen keineswegs ohne weiteres für die Praxis des 3. Jahrhunderts. Es war das hervorzuheben, teils um meiner Stellung zu der Schrift Ausdruck zu geben, teils um vor ähnlichen Mißgriffen zu warnen. Ich füge aber bei, daß der Verf. bezüglich der beiden letzten Punkte Entschuldigung verdient, sofern die Litteratur hier nicht das Erforderliche bietet.

Ich lasse es bei dieser prinzipiellen Einwendung bewenden. Nur in einem Punkt will ich noch die Konsequenz herausstellen, die sich daraus ergiebt. Der Verf. kommt im ersten Abschnitt zu dem Ergebnis, daß das Subdiakonat um die Mitte des 2. Jahrhunderts oder schon vor dieser Zeit bereits als Ordo vorhanden war (S. 50). Ich habe mich in der Kraus'schen Realencyklopädie II, 796 dahin ausgesprochen, daß sein Ursprung nach den einschlägigen historischen Zeugnissen jedenfalls in die erste Hälfte des 3. Jahrhunderts, wahrscheinlich noch früher falle und daß Näheres über ihn nicht festzustellen sei, und ich muß mich auch jetzt noch zu dieser Ansicht bekennen.

Einzelne Punkte bedürfen nach dem Angeführten einer neuen Untersuchung. Der Verf. wäre nach dieser Arbeit in erster Linie zu ihr berufen. Vielleicht legt er in einer Zeitschrift oder sonst irgendwo das Ergebnis seiner weiteren Forschungen vor. Vorerst ist übrigens bereits auch die dargebotene Schrift mit Dank und Anerkennung aufzunehmen.

Funk.

III.

Analekten.

Die „Zeitschrift für kirchliche Wissenschaft und kirchliches Leben" enthält 1889 S. 137—151 eine Untersuchung über die **Vorsitzenden auf der Synode von Nicäa** von P. Wolff. Der Verfasser betrachtet auf grund der einschlägigen Berichte der Kirchenhistoriker Theodoret I, 7: *σὺν αὐτῷ (Κωνσταντίνῳ) δὲ καὶ ἅπας ὁ θεῖος ἐκεῖνος ἐκαθίσθη χόρος· παραντίκα δὲ πρῶτος ὁ μέγας Εὐστάθιος ὁ τῆς Ἀντιοχέων ἐκκλησίας τὴν προεδρίαν λαχών· … οὗτος τοῖς ἄνθεσι τῶν ἐγκωμίων τὴν βασιλέως ἐστεφάνωσε κεφαλὴν καὶ τὴν περὶ τὰ θεῖα σπουδὴν εὐλογίαις ἠμείψατο*, und Sokrates I, 9, bezw. des Schreibens der Synode von Nicäa an die Gemeinde von Alexandrien: *εἰ δέ τι ἄλλο ἐκανονίσθη ἢ ἐδογματίσθη συμπαρόντος τοῦ κυρίου καὶ τιμιωτάτου συλλειτουργοῦ καὶ ἀδελφοῦ ἡμῶν Ἀλεξάνδρου, αὐτὸς παρὼν ἀκριβέστερον ἀνοίσει πρὸς ὑμᾶς ἅτε δὴ καὶ κύριος καὶ κοινωνὸς τῶν γεγενημένων τυγχάνων*, als *πρόεδροι* die Bischöfe Eustathius von Antiochien und Alexander von Alexandrien. In jenem erblickt er näherhin den Bischof, den Eusebius Vit. Const. III, 11, *ὁ τοῦ δεξιοῦ τάγματος πρωτεύων* nennt und die Begrüßungsrede an den Kaiser halten läßt, die Sozomenus I, 19, allem nach ohne Grund, dem Eusebius selbst zuschreibt.

Das Journal des Savants 1889 S. 449—462 bringt eine Abhandlung von G. Boissier über das **Christentum des Boethius.** Der Verfasser kommt unter verschiedenen Gesichtspunkten dazu, den berühmten Römer als Christen zu betrachten. In der That ist bei unbefangener Auffassung dieses Urteil das allein mögliche. Die Untersuchung führte auf den Rhetor Ausonius, über den sich eine ähnliche Kontroverse entspann. Auch er wird mit überzeugenden Gründen (S. 458—459) für einen Christen erklärt.

L. v. Ranke hat sich um die Geschichtsforschung unstreitig große Verdienste erworben. Dieselben wurden nach seinem Tode (1886) an verschiedenen Orten hervorgehoben. Sie wurden, wie es zu geschehen pflegt, auch übertrieben, und gegen die zu weit gehenden Verherrlichungen wendet sich das Schriftchen: Rankes Weltgeschichte, eine kritische Studie von Emil Michael S. J., Dr. theol. et phil., Privatdozent für Kirchengeschichte an der Universität Innsbruck (Paderborn, Schöningh 1890. 51 S. 8). Das Schriftchen ist mit großer Gewandtheit geschrieben und wird von denen, welche über Rankes Weltanschauung und Geschichtsauffassung unterrichtet zu werden brauchen, nicht ohne Nutzen gelesen werden. Indessen läßt sich nicht verkennen, daß der Eifer den Verfasser nicht selten zu weit führte. Es soll nicht betont werden, daß er einen unserer katholischen Historiker in ein einseitiges und ungerechtes Licht stellte. Vgl. dagegen Hist. Jahrbuch 1890 S. 159—161. Aber das dürfte hier zu bemerken sein, daß Dinge erörtert werden, die, weil sie sich bei einem Protestanten von selbst verstehen, im einzelnen nicht besonders zu betonen sind. Es wird Ranke die Art und Weise zum Vorwurf gemacht, wie er vom Papsttum denkt und redet. Selbstverständlich ist das nicht die Denk- und Redeweise des Katholiken. Der Katholik wird deshalb an sich nicht zustimmen. Aber er kann sich damit insofern zufrieden geben, als das Urteil, so weit es von einem Protestanten zu erwarten ist, im allgemeinen günstig lautet. Michael ist indessen ganz anderer Ansicht. Er findet S. 28 eine tadelnswerte Inkonsequenz darin, daß Ranke Papsttum und Kirche, die ihre Rechte auf unmittelbare göttliche Einsetzung zurückführen, dieses ihres übernatürlichen Charakters entkleide, als eine Schöpfung unberechtigter hierarchischer Machtansprüche hinstelle und bei alledem versichere, daß „das Pontifikat eines der großartigsten Institute" sei. Das Papsttum sei entweder, was es zu sein behaupte, ganz und voll, eine Stiftung des menschgewordenen Sohnes Gottes, oder es sei ein Institut der Gewalt und der Lüge; ein Drittes gebe es nicht. Aber warum denn nicht, muß man da fragen. Beweisen nicht Ranke und ähnlich gesinnte Protestanten durch ihre Existenz, daß das Dritte wirklich besteht? Und haben die Katholiken nicht alle Ursache zufrieden zu sein, daß es so ist? Oder wäre es etwa besser, wenn der zweite Teil der angeführten Alternative bestände, bezw. nachdem er lange genug bestanden hat, fortbestände? Kann man denn im Ernste wollen, daß die Pro-

testanten, da sie im Papsttum nun einmal keine göttliche Veranstaltung erblicken, dasselbe „ganz und voll" als ein Institut der Gewalt und Lüge betrachten und behandeln? Ich glaube, daß man darüber bei ruhiger Überlegung nicht verschiedener Ansicht sein kann, und ich meine, daß auch M. nicht bei dem angeführten Urteil beharren dürfte, sobald er die Sache etwas mehr sine ira et studio erwägt. S. 17 wird ferner bemerkt: nicht die Sprache des objektiven Geschichtsschreibers, sondern die des Rationalisten sei es, wenn Ranke gegen die Schrift des Eusebius über das Leben Konstantins den Tadel erhebe, daß „in ihr die christliche Auffassung die Oberhand über die rein historische erhalten habe"; bei einem Gegenstand zumal, der sich mit dem Christentum so nahe berühre wie Kaiser Konstantin, decke sich die rein historische Auffassung mit der christlichen, und jede nichtchristliche sei unhistorisch. Ich möchte selbst das Urteil Rankes nicht in allweg annehmen. Aber auch gegen das andere erheben sich Bedenken, sobald man über das Allgemeine hinausgeht und das Einzelne in Betracht zieht; denn wenn dieses Urteil unbedingte Geltung hätte, so wüßte ich nicht, wie wir mit der Vita Constantini des Eusebius zurecht kommen sollten, da sie in so manchen Zügen die Kritik nur zu sehr herausfordert. Dahin dürfte trotz des Eifers, der S. 22 dagegen an den Tag gelegt wird, auch das zu rechnen sein, was Eusebius über das Detail der bekannten Kreuzeserscheinung erzählt. Denn daran kann man zweifeln, ohne irgendwie Rationalist zu sein, da die Überlieferung selbst hinlänglich dazu angethan ist, um Zweifel zu wecken. Und wenn man etwa meinen könnte, mit der Auktorität des Eusebius, bezw. der Vita Constantini sei die Sache gesichert, so dürfe doch zu fragen sein, ob auf grund derselben Auktorität etwa auch die Gotteserscheinungen zu glauben sind, deren Konstantin nach V. C. 1, 47; 2, 12 öfters gewürdigt werden sein soll.

Die in Brüssel erscheinenden Précis historiques brachten jüngst zwei Abhandlungen über die **Imitatio-Frage.** Die eine 1889 rührt von V. Becker her, dem Verf. der Schrift: L'auteur de l'Imitation et les documents néerlandais 1882, und führt den Titel: Les derniers travaux sur l'auteur de l'Imitation. Der erste Teil ist den Hss. gewidmet, vor allem den drei, auf grund deren A. Loth die Imitatio über das Zeitalter des Thomas von Kempen glaubte hinausführen zu können. Die Untersuchung des Verf. ergab, daß die Aufstellungen Loths durchaus unhaltbar sind.

Ein Abschnitt handelt von dem Autograph des Thomas v. J. 1441, dem bereits Spitzen in seiner Nouvelle défense de Thomas à Kempis 1884 eine eingehende Untersuchung angedeihen ließ. Des weiteren wird namentlich dargethan, daß die Provenienz der Hss. unbedingt auf die Niederlande als die Heimat der Schrift hinweist. Der zweite Teil handelt von den historischen Zeugnissen. Als neuer Zeuge wird der Franziskaner Severin von Bolsward (1501) beigebracht; das Zeugnis des Augustinerpropstes Johannes Busch, dessen Chronik Becker so glücklich war in der ersten Redaktion wieder aufzufinden (vgl. Qu.Schr. 1888 S. 513), wird gegen die Anfechtungen geschützt, die es in der letzten Zeit vielfach erlitt; die ganz auffallende Berührung zwischen Imitatio II, 9 und dem Windesheimer Brevier für den Ursprung der Schrift im Windesheimer Kreise geltend gemacht. Beigegeben ist eine Note von Cruise, dem Verfasser der Schrift: Thomas a Kempis, Notes of a visit to the scenes in which his life was spent etc. 1887, in welcher das Zeugnis des Adrian de But auf grund einer sorgfältigen Einsichtnahme von dem Brüsseler Kodex 7979 sicher gestellt, das einschlägige Blatt des Kodex in Faksimile mitgeteilt wird. Demselben Gelehrten gehört im Jahrgang 1890 der Précis an: Note sur le codex Paulanus de l'Imitation de Jésus-Christ. Darin werden die Daten der Hs. von St. Paul in Kärnthen (1384, 1385, 1413) als spätere Zuthaten nachgewiesen, die bezüglichen Seiten der Hs. in Photogravüren mitgeteilt und der Leser so in stand gesetzt, sich über die Richtigkeit der Auffassung Cruises selbst ein Urteil zu bilden. Die Untersuchung von Fromm über die zwei bisher unbekannten Hss. im Kölner Stadtarchiv, über die ich 1889 S. 245 f. berichtete, wurde in der ersten Abhandlung nicht berücksichtigt. Die Zeitschrift f. KG. X, (1888), in der sie erschien, scheint dem Verf. unzugänglich gewesen zu sein.

Funk.

Über den **„Tag der Genesis"** veröffentlicht P. Bourdais, Prof. an den katholischen Fakultäten zu Angers, in La Science catholique vom 15. Aug. 1889 eine übersichtliche Abhandlung (S. 550—568). Er kommt zu dem Ergebnis, daß Moses aus der alten assyrischen Tradition, welche einen kosmischen Tag von 43200 Jahren kannte, schöpfte, so daß er von der Schöpfung der Welt bis zur Erschaffung des Menschen 259200 J. rechne. — In der Nummer v. 15. Sept. 1889 S. 638—642 verwirft dagegen Harlez jede andere Erklärung außer der buchstäblichen von einem

24stündigen Tag, weil die damaligen Juden den Moses nicht anders verstehen konnten. Die Beziehung auf die Sabbatwoche gebe dann die sachliche Erklärung, so daß man weder dem Texte Gewalt anthun noch mit der Wissenschaft in Konflikt kommen müsse. Letzteres sei aber wohl zu beherzigen, „denn man darf nicht glauben, allzuschnell siegreich auf die Einwürfe und Kritiken der akatholischen Wissenschaft geantwortet zu haben. Mehr als einmal hat man gedacht, gerade die erhobenen Schwierigkeiten auf nichts zurückgeführt zu haben, als man gar nichts vollbracht hatte. Um zu wissen, wie es steht, darf man nicht bloß die Antwort der katholischen Exegese lesen, sondern man muß außerdem sehen was die Gegner erwidert haben und welche Wirkung diese Antwort in der unparteiischen gelehrten Welt hervorgebracht hat. Wenn man dies thun würde, so wäre man oft traurig enttäuscht. Ich will hier besonders von dem sprechen, was gegen die Wahrhaftigkeit des Berichtes der Genesis über den 4. Tag und auch über die anderen gesagt worden ist. Nein wenn wir uns auf den wissenschaftlichen (scientifique) Boden stellen, so sind wir noch keineswegs Sieger. Dies wäre leicht zu zeigen". Die weitere Konklusion möge der Leser selbst ziehen. Vielleicht ersieht er hieraus, daß für die Apologetik naturwissenschaftliche und kritische Studien nicht so überflüssig sind, als einzelne Kritiker, welche wenig davon verstehen, glauben machen wollen.

Schanz.

Über die ehemalige **Benediktiner-Abtei Weingarten** erschien 1890 bei Dorn in Ravensburg ein Schriftchen, verfaßt von **K. A. Busl**, Pfarrer in Bavendorf. Das goldene Büchlein wurde geschrieben zum achthundertjährigen Jubiläum der Uebergabe der Heiligblutreliquie an Weingarten, steht aber hoch über dem Niveau ähnlicher, bei derartigen Veranlassungen zu Tage tretender „Festschriften". Während die letztern gewöhnlich sich damit begnügen, Altes und längst Bekanntes in einem neuen, mehr oder weniger entsprechenden Kleide vorzuführen, historisch Feststehendes und Legendenhaftes kritiklos zu vermischen, selbst Fabeln und leere Phantasiegebilde dem arglosen Leser zu bieten, ist die vorliegende Arbeit des Herrn Pfarrers Busl, dieses tüchtigen Kenners unserer schwäbischen Lokalgeschichte, von all dem das Gegenteil — sie macht durchweg den Eindruck mühevoller, ernster, gründlicher Forschung, hat daher wissenschaftlichen Wert und ist die erste zuverlässige, mit Sachkenntnis und kritischem Geiste gearbeitete

Geschichte von Weingarten. Das Ganze zerfällt in zehn Abschnitte: I. Geschichtlicher Ueberblick. II. Alte Reste von Kirche und Kloster. III. Die neue Kirche (in 13 Unterabteilungen schön gegliedert). IV. Das heilige Blut. V. Das Heiligblutgefäß. VI. Der Blutritt am Blutfreitage. VII. Ueberblick über die Welfenfamilie. VIII. Verzeichnis und Chronik der Aebte. IX. Auf Weingarten bezügliche Karten, Bildwerke u. s. w. (darunter besonders interessant die alte Ansicht von W. um 1650). X. Zur neuesten Geschichte des hl. Blutes von Mantua. — Es ist erstaunlich, welche Masse historischer, kunstgeschichtlicher, bautechnischer und heraldischer Gelehrsamkeit in dem engen Rahmen des Schriftchens angehäuft, wie viel Neues beigebracht, wie oft bereits Bekanntes ergänzt und berichtigt ist — Alles unter steter und genauer Angabe der ältern, neuern und neuesten Litteratur. Ganz neu gearbeitet sind die Abschnitte II. V. IX. und in Abschn. III die Beschreibung der Bildnisse der Aebte auf der Gallerie mit der Blasonnierung der Wappen. In Abschnitt IV (Geschichte des hl. Blutes) wurden, was bisher noch nie geschehen, für die zahlreichen Quellencitate die neuesten Ausgaben nach dem Stande der gegenwärtigen hist. Forschung benützt und überdies, gleichfalls erstmals, die Handschriften berücksichtigt (vgl. S. 8. 2. S. 37. 1. S. 39. 3. S. 87.). Auch Abschn. VII steht trotz der kurzen Fassung auf der Höhe der heutigen Wissenschaft. Abschnitt VIII giebt erstmals eine Kombination des Verzeichnisses der Aebte mit einer gedrängten Chronik derselben. — Schon ein flüchtiger Blick in unsere Festschrift läßt erkennen, daß dieselbe einem doppelten Zwecke dienen will: einmal das große Publikum über Vergangenheit und Gegenwart des Klosters zu orientieren und für diese Kreise ist der Text bestimmt, den jeder, der die Volksschule mit einigem Erfolg durchlaufen hat, mit Leichtigkeit verstehen kann, obwohl bisweilen der eilende calamus sichtbar zu Tage tritt; sodann die Anmerkungen mit ihren reichen Citaten und Notizen geben der Schrift das wissenschaftliche Gepräge, machen dem gebildeten Leser möglich, die Ausführungen zu kontrollieren und für sich selbst in die dargestellten Verhältnisse noch weiter einzudringen. — Wir sehen den H. Verfasser mit wahrem Bienenfleiß, mit Liebe, mit warmer Hingabe, ja mitunter mit Begeisterung arbeiten, aber das Objekt seiner Studien, die herrliche Reichsabtei, verdient es auch vollauf. Dabei denkt Ref. nicht an die glänzende politische Stellung des Abtes, an die reichen Besitzungen oder an die großartigen Ge-

bäulichkeiten, sondern an die innere Haltung der jeweiligen Benediktinerfamilie, an ihre geistige Thätigkeit und den Segen, den sie mithin verbreitete. „Blieb auch das Kloster in den letzten Zeiten seines Bestandes vom Zeitgeist nicht unberührt, so stand es doch durch das ganze Mittelalter bis tief in das vorige Jahrhundert hinein fast immer in dem verdienten Rufe guter Zucht, feierlicher Abhaltung des Gottesdienstes, fleißigen Betriebes der Wissenschaften und Künste (namentlich der Musik), meist geordneter Oekonomie, edler, aber nicht luxuriöser Gastfreundschaft, wohlgepflegter Einigkeit. Häufig wurden darum namentlich zur Zeit des Abtes Wegelin Weingartener Konventualen als Aebte, Professoren oder zur Reformierung anderer Klöster verlangt, die Klosterschule samt dem philosophischen und theologischen Kurs genoß wegen tüchtiger Lehrkräfte Ansehen, und Weingarten galt auf Grund dieser Vorzüge unter den elf Abteien der schwäbischen Benediktiner-Kongregation von St. Joseph als die berühmteste" (S. 8). — Die beigegebenen Illustrationen (jetziges Kloster als Titelbild, das große Abteiwappen, Original-Heiligblutgefäß v. J. 1726, alte Ansicht von W.) sind gut und das Bild des letzten Abtes, Anselm Rittler, geradezu ausgezeichnet eine ansprechende, intelligente, männlichschöne Physiognomie (nach dem Bilde in der Sakristei zu W. auf Veranlassung und Kosten der Dorn'schen Buchhandlung, Ravensburg, in Holz geschnitten). — Augenscheinlich ging das Bestreben des Autors dahin, die Schrift nicht zu umfangreich und nicht zu teuer werden zu lassen. Beides ist vollständig gelungen und was den letztern Punkt betrifft, so ist bei 102 Seiten nebst den Bildern der Preis von 40 ₰ geradezu geringfügig zu nennen. Gewiß ein schwäbisch-gutmütiger Verfasser und Verleger! Kober.

Ueber die **Erdbildung** und die **klimatischen Veränderungen** hat H. Pfarrer Dr. Probst auf Grund der neuesten paläontologischen Forschungen eine Reihe interessanter Arbeiten veröffentlicht, welche in den Fachkreisen vielfache Anerkennung gefunden haben. Die bedeutendsten sind: Natürliche Warmwasserheizung als Prinzip der klimatischen Zustände der geologischen Formationen. Frankfurt 1884. Klima und Gestaltung der Erdoberfläche in ihren Wechselwirkungen. Stuttgart 1887. Ueber einige Gegenstände aus dem Gebiete der Geophysik. Stuttgart 1889. Indem er die geprüften Tabellen über das Seeklima v. Sartorius und über das Normalklima v. Dove miteinander vergleicht, findet er den

Einfluß des Landes auf das Klima, wie dasselbe heute besteht, nemlich eine Verschärfung der Unterschiede des Klimas und besonders in den hohen Breiten eine Verstärkung des Frostes. Die Forschungen Heer's über die Polarflora und die Schweizer Tertiärflora haben aber den Beweis geliefert, daß das paläontologische Klima ein höheres und gleichmäßigeres war. Diese Thatsache läßt sich weder durch eine Aenderung der Exzentricität der Erdbahn noch durch eine Aenderung in der Stellung der Erdachse erklären. Daher bleibt nur die Annahme einer Warmwasserheizung durch das Meer übrig, welche um so leichter war, als anfänglich keine große Kontinente und hohen Gebirge bestanden. Bei der archipelartigen Gliederung war eine Erwärmung durch das Meerwasser ebenso leicht möglich als eine Verbreitung der Flora und Fauna vom Norden her. Erst als größere Erhebungen stattfanden bildeten sich Zentren zur Frostbildung. Eine Aenderung zeigt sich zuerst im mittleren Tertiär. Indem so mit der Physik und Chemie die Paläontologie für die Erklärung der Entwicklung der Erde verbunden wird, gelingt es die Spekulationen immer mehr zu beschränken und viele Probleme der Geographie und Phytogeographie zu lösen, welche bisher einer einheitlichen Deutung widerstrebten.

Der „Stimme der Wahrheit", Detroit, Mich., den 15. Mai 1890 entnehmen wir die Notiz: **„Die deutsche Wissenschaft"** ist aus dem Lesezimmer der katholischen Universität zu Washington verbannt. Die neueste Nummer der »Catholic Review« enthält das Verzeichnis der wissenschaftlichen und sonstigen Zeitschriften und Zeitungen, welche im Lesezimmer der katholischen Universität zu Washington aufliegen. Es sind 24 wissenschaftliche Zeitschriften katholischer und protestantischer Tendenz. Nicht weniger als 16 dieser Zeitschriften sind englisch, 6 französisch und je eine lateinisch und italienisch. Die wissenschaftlichen Zeitschriften Deutschlands sind gar nicht vertreten. . . Die jungen Theologen sollen eben durch und durch „amerikanisirt" werden".

Schanz.

Theologische
Quartalschrift.

In Verbindung mit mehreren Gelehrten

herausgegeben

von

D. v. Kober, D. Funk, D. Schanz, D. Keppler,
D. Belser,
Professoren der kathol. Theologie an der K. Universität Tübingen.

Zweiundsiebzigster Jahrgang.

Drittes Quartalheft.

Tübingen, 1890.
Verlag der H. Laupp'schen Buchhandlung.

Druck von H. Laupp jr. in Tübingen.

I.

Abhandlungen.

1.

Über Johannes den Täufer [1]).

Von Prof. Dr. Belser.

Wer in jenes Zelt Gottes eintritt, welches als ein neues Jerusalem errichtet ward nach dem Wort des gotterleuchteten Sehers: „Siehe die Wohnung Gottes bei den Menschen! Er wird bei ihnen wohnen und sie werden sein Volk sein und Gott selbst, ihr Gott, wird bei ihnen sein“ [2]), der begegnet in dem Vorraum und an der Schwelle des wunderbaren Baues dem Freunde des im Zelte wohnenden Bräutigams [3]), und der Freund weiset auf jenen mit zeigendem Finger hin und verrät bei allem Ernst seiner Erscheinung merkliche Freude darob, daß der himmlische Bräutigam die auch von anderen umworbene Braut gewonnen hat. Und seine Freude ist wohl

1) Eine Akademische Antrittsrede.

2) Apokal. 21, 3.

3) Joh. 3, 29.

begründet. Denn er hat vorbereitet die wunderbare Vereinigung, den mystischen Ehebund zwischen Christus und der erlösten Menschheit; er hat dem Herrn die Wege gebahnt, „um hinzukehren Ungehorsame zur Einsicht Gerechter, um zuzubereiten dem Herrn ein hergerichtet Volk" [1]. Dem Wegbereiter und Vorläufer des Weltheilandes hat die neutestamentliche Schrifterklärung von jeher liebevolle Aufmerksamkeit gewidmet und bis in die neueste Zeit hat sich das Interesse für diese außerordentliche, ganz einzige Persönlichkeit erhalten, nur daß gerade in unseren Tagen vielfach verschiedenartige, teilweise entgegengesetzte Anschauungen in der Beurteilung derselben hervorgetreten sind. Dieser Umstand gab Anlaß zu erneuter Prüfung, und es möge hier gestattet sein, ein kleines Bild zu zeichnen von dem Leben und Wirken des Vorläufers, von seiner Stellung zu den alttestamentlichen Propheten und zu Christus.

Johannes, mit dem Beinamen der Täufer [2], wurde geboren 6 Monate vor dem Weltheilande [3], somit den zuverlässigsten Berechnungen gemäß um die Mitte des Jahres 749 (u. c.) [4] als der Sohn des Zacharias und seiner Gemahlin Elisabeth. Der Vater war seinem Stande nach Priester; die Mutter gleichfalls aus priesterlichem Geschlechte entsprossen, aus den Töchtern Aarons, eine Verwandte der Mutter des Herrn [5]. Die Heimat der Eheleute, der Geburtsort des Johannes, lag im Gebirge

1) Lukas 1, 17.
2) Matth. 3, 1; 11, 11. 12; 17, 13; Jos. Flav. Antiq. 18, 5, 2.
3) Lukas 1, 36 vergl. mit 1, 56. 57.
4) cf. Schanz, Kommentar zu Lukas S. 115 ff.
5) Lukas 1, 5 und 1, 36.

Juda [1]); es war nach rabbinischer Tradition das altehrwürdige Hebron, eine Überlieferung, welche durch die von Lukas gegebenen Anhaltspunkte keine Stütze findet, indes ebensowenig durch sachliche Gründe widerlegt werden kann. Nach dem Bericht desselben Lukas wurde die Geburt des Johannes wunderbar angekündigt [2]), wunderbar eingeleitet [3]), wunderbar in einer über die Grenzen der Natur hinausgehenden Weise zum Vollzug gebracht [4]), wunderbar bei dem Akt der Beschneidung abgeschlossen [5]). Die Partie im Lukasevangelium mit dem Bericht über so wunderbare Dinge hat von seiten der Exegese mit vollstem Rechte eine allseitige und genaueste Prüfung erfahren. Auf historisch-kritischem Wege kommt man zu dem sicheren Resultat, daß der ganze Abschnitt des Evangeliums mit den erwähnten Angaben hinsichtlich seiner Echtheit nicht beanstandet werden kann. Aus der denkwürdigen Bemerkung des Evangelisten in seinem klassischen Proömium, er habe die Erforschung des geschichtlichen Stoffs, den er sich für die Bearbeitung ausersehen, vom ersten Anfang an begonnen [6]), wird man den Schluß ziehen müssen, daß der Verfasser das bezeichnete Stück mit seiner übrigen Darstellung verbinden wollte, was eben die Authentie desselben in Zusammenhang mit dem ganzen Evangelium rechtfertigt. Die Frage sodann: was wollte der Evangelist mit seiner Erzählung über die Geburt des Johannes mitteilen?

1) Lukas 1, 39.
2) Lukas 1, 8—18.
3) Lukas 1, 18—23.
4) Lukas 1, 7 vergl. mit 1, 24.
5) Lukas 1, 59 ff.
6) Lukas 1, 3.

findet ihre bestimmte Beantwortung in dem Satze: es war die Tendenz desselben, ein außerordentliches Ereignis, ein wirkliches Wunder zu berichten, und zwar nicht etwa dieses Ereignis für sich allein, sondern im engsten Zusammenhang mit der noch wunderbareren Geburt des Heilandes. Was die objektive Wahrheit des von Lukas im ersten Kapitel seines Evangeliums Erzählten anlangt, so liegt die Entscheidung darüber nicht im Gebiet der Exegese als einer mit menschlichen Kräften und Mitteln wirkenden wissenschaftlichen Disziplin. Eine solche schließt ebensowenig von der zugestandenen Möglichkeit einer Thatsache auf deren Wirklichkeit als sie wegen unerkennbarer Kausalitäten und Zwecke die Möglichkeit und Wirklichkeit derselben verdächtig macht; das endgiltige Urteil über derartige Vorgänge und Begebenheiten, welche sich nach der Darstellung der heiligen Urkunden als Wirkungen höherer, unmittelbar göttlicher Kausalität präsentieren, ist vom Glauben abhängig. Nun ist vom Standpunkt des positiven Schriftglaubens kein Grund vorhanden, an der Wahrheit des von Lukas über die Geburt des Johannes Berichteten zu zweifeln. Die Geburtsgeschichte des Evangelisten steht in vollem Einklang mit den Prinzipien altjüdischer Theologie. Die Engelserscheinung, welche dem alternden kinderlosen Zacharias einen Sohn ankündigt, die Bestrafung desselben für seinen Zweifel, das Mutterglück der unfruchtbaren Elisabeth — sie alle haben in der früheren Geschichte des A. T. Vorgänge [1]); alle einzelnen Züge harmonieren durchaus mit den jüdisch-religiösen Anschauungen. Gott zeigt hier im Hergang

1) I Mos. 17, 16 ff; I Kön. 2 ff; Richt. 13, 2 ff.

des Ganzen im Kleinen wie im Großen seine Providenz: er hat bei dieser Veranstaltung sein auserkornes Volk im Auge, sorgt für dasselbe; sendet, um seine Fürsorge zu bekunden, einen Boten vom Himmel; zeichnet dem Vorläufer seine Lebensbahn, selbst seine Lebensweise vor; sogar der Name desselben wird bestimmt [1]); durch Engel und wunderbare Ereignisse aber bethätigt Gott seinen Beistand und seine Einwirkung gegenüber seinem Volke. In unserer Frage haben jedenfalls die sog. kirchlich Befangenen, welche sich über die Geburt des Täufers ihre Anschauungen nach Lukas bilden, den Vorteil der Konsequenz für sich im Vergleich zu den sog. wissenschaftlich Unbefangenen, welche die ganze Verkündigungsscene für vollendete Sagenbildung erklären, andererseits aber doch die Existenz, Prophetenthätigkeit und außerordentliche Wirksamkeit des Täufers, sowie dessen erschütternde Todesart für durchaus geschichtlich halten, selbstredend nicht in erster Linie mit Rücksicht auf die evangelische Berichterstattung, sondern mehr im Hinblick auf die wenigen, aber gewichtigen Zeilen des Juden Josephus, welche vollgiltiges Zeugnis geben über Leben und Thätigkeit des Täufers [2]) und zwar so, daß der Bericht des Geschichtschreibers seinem allgemeinen Inhalt nach mit der evangelischen Berichterstattung zusammenstimmt. Die rationalistische Schrifterklärung [3]) anerkennt als geschichtlichen Kern der Erzählung des Evangelisten nur die priesterliche Herkunft

---

1) Lukas 1, 13 ff.

2) Jos. Antiq. 18, 5, 2.

3) Strauß, Leben Jesu, S. 352 ff. 2te Aufl. 1864; Keim, Geschichte Jesu S. 478.

und judäische Abkunft des Täufers; alles übrige wird über Bord geworfen, darum weil es schon einmal im Verlauf der heiligen Geschichte vorgekommen sei. Das läßt sich indes nicht einmal schlechthin behaupten. Oder wo findet sich für das Verstummen des Zacharias die alttestamentl. Parallele? Eine solche ist nicht vorhanden. Um nun auch mit diesem Zuge der Erzählung aufzuräumen, wird man wohl das Verfahren umkehren und sagen müssen: dieser Zug ist ungeschichtlich, weil ein Analogon fehlt. Das ist dann auch ein „wissenschaftliches“ Verfahren, aber freilich von der Art, daß man ob solcher Argumentation betreffs der Glaubwürdigkeit und Wahrheit der evangelischen Geschichte keine Befürchtungen zu hegen braucht.

Das durch besondere Gnadenwirkung Gottes geborne Kind des Zacharias und der Elisabeth ward nach Vätersitte am 8. Tage unter lebhaftester Teilnahme der Nachbarn und Anverwandten der Beschneidung unterworfen und erhielt dabei dem Wort des Engels gemäß den Namen Johannes (Gotthold)[1]. Ob später, im Jahr 750, das Leben des kleinen Johannes zugleich mit dem des neugebornen Heilandes durch den von Herodes, dem sog. Großen, in Scene gesetzten bethlehemitischen Kindermord von Gefahr bedroht worden sei, ist unter allen Umständen zweifelhaft. Freilich „bietet (nach Keim)[2]) die Erzählung über diesen Vorfall unüberwindliche Schwierigkeiten dar und ist nicht zu retten, wenn sie gleich gewisser geschichtlicher Motive nicht entbehrt.“ Allein dem von Keim als auffallend bezeichneten Schweigen des

1) Lukas 1, 59 ff.
2) Keim, l. c. S. 380.

Josephus wird in diesem Fall derjenige kein zu großes Gewicht beilegen, welcher das an das Blutbad von Bethlehem lebhaft erinnernde und zugleich allesumfassende Urteil dieses Autors über die Grausamkeit des Herodes gelesen hat: „der König wütete gegen Schuldige und Unschuldige mit gleicher Bosheit" [1]). Wie sollte auch dieser Despot Bedenken getragen haben, eine Anzahl Kinder abzuschlachten, er, der den Befehl gegeben, die Vornehmen aus dem ganzen Judenvolke — und diese repräsentierten eine große Menge — in die Rennbahn zu Jericho einzuschließen mit dem Auftrag, sie alle im Augenblicke seines Todes niederzuschießen, damit er selbst nicht unbetrauert und unbeweint dahinsterbe [2])? Auch kann man fürwahr dem Zeugnis des Makrobius [3]), welcher das Referat des Matthäus über dieses grauenvolle Ereignis bestätigt, darum die Beweiskraft nicht absprechen, weil der römische Grammatiker den gemeinten Vorgang unrichtigerweise verknüpft mit der ebenfalls in jenen Tagen erfolgten Hinrichtung des erwachsenen Herodessohnes [4]). Diese falsche Verknüpfung ist ja nur ein untrügliches Merkmal dafür, daß Makrobius bei seiner Bemerkung nicht dem evangelischen Berichterstatter als seiner Quelle gefolgt ist. Wenn wir somit von dem bethlehemitischen Kindermord als von einer historischen Thatsache reden müssen, so legt sich fast unwillkürlich die

1) Joseph. Antiq. 17, 6, 5.

2) Joseph. Antiq. l. c.

3) Sat. 2, 14: cum audisset, inter pueros, quos in Syria Herodes, rex Judaeorum, intra bimatum iussit interfici, filium quoque eius occisum, ait (Augustus): melius est Herodis porcum esse quam filium.

4) Jos. Antiq. 17, 7.

Vermutung nahe, daß auch die Wiege des jungen Johannes von dem Mordstahl des tückischen Herodes bedroht worden sei. Man könnte ja einmal in einem einzelnen Falle der Darstellung der Apokryphen Beachtung zu schenken den Versuch machen. Von diesen weiß nämlich das Evangelium des Jakobus zu erzählen [1]), Johannes, von den Schergen des Herodes noch weit sorgfältiger aufgesucht als Jesus, sei von seiner Mutter und Gott gerettet, hingegen Zacharias bei diesem Anlaß getötet worden. Es wäre nicht unmöglich, dieser aus zweifelhafter Quelle stammenden Angabe eine Stütze zu geben durch Beiziehung der Berichterstattung des Lukas, nach welcher die Kunde von dem seltsamen Vorgang bei der Namengebung des Kindes über das ganze Gebirge von Juda verbreitet wurde, so daß dieselbe leicht auch bis zum Thron des damas von Tyrannenangst gefolterten Herodes [2]) dringen und seine grausame Aufmerksamkeit erregen konnte. Indes erlaubt wohl die Darstellung des Matthäus nicht, jenes Blutbad des Herodes über das Gebirgsland von Juda, in dessen Umfang die Heimat des Johannes lag, ausgedehnt zu denken, weil der Evangelist augenscheinlich nur Bethlehem und die ganze, aber eben doch bloß nächste Umgebung der Stadt als Schauplatz des Kindermordes im Auge hat [3]). So dürften also die ersten Jahre des gottbegnadeten Täufers ohne Gefahr für Leib und Leben hingegangen sein. Der Evangelist Lukas zeichnet den ganzen weiteren Stufengang der Jugendentwicklung des Johannes ebenso kurz

1) Cap. 22—24.
2) Vgl. Joseph. Antiq. 17, 4 ff.
3) Matth. 2, 16 ff.

als scharf mit den Worten: „Das Kind wuchs und ward stark im Geiste“ [1]). Man hat schon den Versuch gemacht, an der Hand der Zeitgeschichte das über der Jugendzeit des Täufers ausgebreitete Dunkel einigermaßen aufzuhellen, und gegen dieses so natürliche Bestreben ist nichts zu erinnern, wenn man dabei nur den Andeutungen der evangelischen Geschichte genaue Berücksichtigung schenkt und nicht der eigenen Phantasie frei die Zügel schießen läßt. Josephus schreibt in seiner Schrift gegen Apion [2]): „Wir (Juden) verwenden den größten Fleiß auf die Erziehung unserer Kinder und die Beobachtung der Gesetze, indem wir eine nach denselben eingerichtete Frömmigkeit für das nötigste Werk im ganzen Leben halten“. Eben weil ohne Kenntnis der Gesetze und Gebote das Aufkeimen der Frömmigkeit undenkbar schien, war im jüdischen Elternhaus das Absehen auf Einprägung der Satzungen und Gebote des Herrn gerichtet. „Während bei anderen Völkern“, rühmt derselbe Josephus [3]), „die meisten nichts wissen und nichts verstehen von Gesetzen, kann bei uns jeder den Hauptinhalt leicht wie seinen eigenen Namen hersagen, worüber man sich nicht wundern kann, indem wir solche schon in den ersten Jahren des Verstandes uns bekannt machen, hernach aber tief im Herzen eingegraben behalten“. Da solche Grundsätze bei den Juden in Geltung waren, so mußte überall bei den Angehörigen Israels das Bewußtsein bis zur Klarheit ausgebildet werden, daß das ganze Leben in einer nach dem Gesetz gerichteten Frömmigkeit auszutönen habe.

1) Lukas 1, 80.
2) I, 2.
3) C. Ap. II, 19.

Das Elternhaus des Johannes war nun ein Priesterhaus, und dieses bot noch leichter die Kenntnis von Gesetz und Propheten im ganzen Umfang, leitete fast spielend ein in das Leben unter Gebet, Abtötung und Opferdienst. Johannes führte außerdem die strenge Lebensweise des Nasiräats, zu welcher er schon vor der Geburt war verpflichtet worden [1]). Eine ausgezeichnete Anleitung lag aber für Johannes in dem erbaulichen Beispiel der Eltern, denen ja die Schrift bezeugt, daß beide gerecht gewesen vor Gott und in allen Geboten und Satzungen des Herrn untadelig gelebt hätten [2]). Da fernerhin Zacharias und Elisabeth wahre Israeliten waren, in welchen die von den Propheten ausgesprochene Hoffnung auf den kommenden Messias lebendig war [3]), so bildete die Bitte um die Ankunft dieses Reiches den wesentlichen Inhalt ihrer Gebete; zu solchem Gebet leiteten sie auch den jungen Johannes an. Und auf dem Wert der Erziehung ruhte Gottes Segen: „Die Hand des Herrn war mit ihm" [4]).

Frühzeitig lenkte Johannes seine Schritte in die Wüste. „Das Kind wuchs, ward stark im Geiste und war in den Wüsten bis zu dem Tage, da er Israel vorgestellt wurde" [5]). Über den Zeitpunkt, in welchem Johannes seinen Aufenthalt vom Elternhaus weg dahin verlegte, sind wir durch die evangelische Berichterstattung

1) Lukas 1, 15 cf. Schanz, Lukasevang. S. 71 f.

2) Lukas 1, 6.

3) Vgl. das Benedictus bei Lukas 1, 67 ff.; und als weiteres Beispiel solch echter Israeliten Simon und Anna bei Lukas 2, 25 ff.

4) Lukas 1, 66.

5) Lukas 1, 80.

nicht näher unterrichtet; da aber Lukas seine Notiz über das Verweilen des Johannes in der Einsamkeit unmittelbar an den summarischen Bericht über die Entwicklung des Kindes angeschlossen hat, so ergiebt sich mit Notwendigkeit, daß Johannes von den 30 Lebensjahren, welche er bis zu dem Augenblick seines öffentlichen Auftretens zurückgelegt[1]), den überwiegend geringeren Teil im Elternhaus, den weit größeren in der Wüste zugebracht hat. Die christliche Kunst hat in den bekannten oftmals Aug und Herz erquickenden Darstellungen dem Gedanken an ein Zusammensein des jungen Johannes mit dem durch Verwandtschaft ihm nahe stehenden Jesus vielfachen Ausdruck gegeben, und die rationalistischen Exegeten haben mit sichtlichem Interesse diesen Gedanken zu dem ihrigen gemacht, um darzuthun, daß Johannes in längerem Geistesverkehr den Heiland kennen gelernt und von ihm in seinen Plan eingeweiht worden sei. Solche Auffassung ist nicht auf die heil. Schrift gegründet. Die Annahme einer rein persönlichen Bekanntschaft, welche der Täufer etwa aus Anlaß von Festbesuchen in Jerusalem gemacht haben könnte, erscheint allerdings durch den Wortlaut der evangelischen Geschichte nicht ausgeschlossen; aber in das Geheimnis von dem Ursprung Jesu war Johannes jedenfalls nicht eingeweiht, wie sich dies mit aller Sicherheit aus der Darstellung des Evangelisten Johannes über die Taufe Jesu ergiebt[2]). Allem nach kannten sich beide vor dem Beginn der öffentlichen Wirksamkeit überhaupt nicht; was den Johannes mit Jesus zusammenbrachte und ohne jegliche Verabredung

1) Folgerung aus Lukas 3, 23.
2) Joh. 1, 31—34.

seine Thätigkeit auf dasselbe Ziel hinsteuern ließ, war das, daß seine Thätigkeit in den ewigen Heilsplan Gottes eingeordnet war und daß sich der Täufer auf seinem Lebensweg ganz von Gott bestimmen ließ. Auf diesen gottgewiesenen Beruf, den er frühe als den seinigen erkannte, sich in Stille und Abgeschiedenheit zu rüsten, hat Johannes viele Jahre in jener Wüste zugebracht, welche sich vom Gebirge Juda gegen den Jordan und das tote Meer hinabzieht, die Wüste, in welcher einst David vor Saul sich zu verbergen gesucht hatte. Da weilte Johannes und brachte Opfer der Buße und Selbstverleugnung, bis des Herrn Wort an ihn ergieng [1]) und ihn antrieb, seine gottgewollte Berufsthätigkeit zu beginnen. Es geschah das im Jahre 779 [2]).

Es wohnte in jenen Tagen kein glücklich Volk in dem ehrwürdigen jordandurchströmten Lande. Der schon nach dem Tode Herodes des Großen [3]) an den Stufen des kaiserlichen Thrones von den Juden niedergelegte Wunsch, von der Herrschaft der verhaßten Idumäer befreit, der Provinz Syrien einverleibt und der Verwaltung römischer Landpfleger unterworfen zu werden [4]), hatte nach der Absetzung des Archelaus (760) gnädige Erhörung gefunden [5]). Unter den beiden von Tiberius nach einander geschickten Landpflegern Valerius Gratus (14—26 p. Chr.) [6]) und Pontius Pilatus (26—36) [7])

1) Lukas 3, 2. 2) Zu schließen aus Lukas 3, 23.

3) Dieser Tod erfolgte März od. April 750. Joseph. Antiq. 17, 19, 3; bell. iud. II, 1, 3.

4) Josephus Antiq 17, 9, 6.

5) Josephus Antiq. 17, 13, 1 ff.

6) Josephus Antiq. 18, 2, 2.

7) Jos. l. c; sodann 18, 3, 1 ff.

erreichte den guten Absichten [1]) dieses viel verlästerten Kaisers zum Trotz infolge der Willkür und Habsucht der Beamten höheren und niederen Stils das röm. Aussaugungssystem seinen Höhepunkt und von den beiden Tetrarchien des Herodes Antipas und Philippus [2]) seufzte wenigstens erstere gleichfalls unter dem Druck despotischer Laune und empfindlicher Abgaben [3]). Dazu kam eine peinliche unerquickliche Lage in religiöser Hinsicht. Die Tendenz der Reichsregierung in der Verwaltung von Palästina gieng dahin, unter allen Umständen die Spitzen der religiös-nationalen Eigentümlichkeiten abzubrechen und alle Ecken abzuschleifen, die Juden mit Hilfe der hellenisierten Herodianer und der priesterlichen Adelspartei im Lande, der Sadducäer [4]), allmählich in den großen Strom griechisch-römischer Denkweise hinüberzuführen und so das jüdische Land als gleichgeartetes Glied in den Riesenbau der zu einem Staatenbund verschmolzenen Völker einzufügen. Und wenn gleich die Juden mit thatkräftigem Eifer für Kult und Gesetz das nationale Erbe zu erhalten und den Nachkommen zu überliefern strebten [5]), so mußten sie doch überall die Symbole des Heidentums: Theater, Amphi-

1) Vgl. über die Motive des von ihm eingeführten Systemwechsels in Bestellung der höheren Beamten Joseph. Antiq. 18, 6, 5.

2) Die Verteilung der Länder bei Josephus Antiq 17, 11, 4. Daß die Tetrarchie des Philippus besser daran war, bezeugt Josephus Antiq. 18, 4, 6.

3) Über die Ausgaben dieses Herrschers durch Erbauen und Wiederherstellen von Städten vgl. Jos. Antiq. 18, 2, 1; Antiq. 18, 7, 1.

4) Über die Sadducäer vgl. Jos. Antiq. 15, 8, 1; 18, 2, 1 u. 3; 18, 3, 1.

5) Römerbrief 10, 2; Josephus Antiq. 15, 7, 8.

theater, Gymnasien, Stadien, Rennbahnen, Basiliken und Säulenhallen innerhalb der Grenzen des heil. Landes schauen [1]) und mitansehen, wie neben den Synagogen griechische Philosophenschulen Zuspruch fanden und in Blüte standen; mußten sich in beginnender Verzweiflung überzeugen, daß sie auf die Dauer dem mit erdrückender Gewalt auf sie eindringenden Wogendrang der feindlichen Mächte nicht zu widerstehen im stande seien. Und endlich der sittliche Zustand. Den Bemerkungen eines Horaz, Juvenal, Tacitus [2]) wie über andere Fehler, so speziell über Sinnlichkeit und Sittenlosigkeit der Juden wird derjenige kein zu großes Gewicht beilegen, welcher durch Quellenstudien Sitten und Charakter, Leben und Thaten des jüdischen Volkes kennen gelernt hat. Die zahlreichen augenfälligen Beweise staunenswerter Kraftanstrengung, welche das Volk in den hier in Betracht kommenden Zeiten gegeben hat, lassen den Glauben an eine allgemeine sittliche Versunkenheit nicht aufkommen. Jenes Verhalten, welches die Juden an den Tag legten, als Pilatus seine Truppen mit den Legionsadlern in Jerusalem einrücken ließ: der Zug nach Cäsarea, die Forderung an den Landpfleger, die Fahnen aus der Gottesstadt zurückzunehmen, die Entblößung des Halses unter der feierlichen Erklärung, lieber den Tod erleiden als etwas gestatten zu wollen, was der weisen Einrichtung der Gesetze zuwiderlaufe [3]), ein solches Verhalten

1) Josephus Antiq. 15, 8, 1; 18, 2 1 u. 3; 18, 3, 1 vgl. Schürer, Geschichte des jüd. Volkes S. 26 ff.

2) Hor. I Sat. 4, 142—143; I Sat. 9, 68 ff. Juvenal Sat. VI u. XIV; Tacitus hist. V, 4 u. 5.

3) Joseph. Antiq. 18, 3, 1.

hat sich kurze Zeit nach einander wiederholt [1]) und läßt wahrlich nicht auf sittliche Entnervung des Volkes schließen. Nein, diejenigen, welche weichliche Kleider trugen und der Sinnenlust fröhnten, weilten vorzugsweise in den Palästen der Könige [2]). Zu ihnen zählte Herodes der Große, der zehnfach Verehlichte; sein Sohn, der Tetrarch Herodes Antipas, der seine rechtmäßige Frau entließ und das Weib seines Bruders in die Ehe nahm [3]); andere hellenisierenden Juden, wie Josephus, der Geschichtschreiber [4]). Aber freilich wahre Sittlichkeit können wir von dem Judenvolke jener Tage nicht erwarten. In dem Bestreben, das Volk Israel in seiner Eigenart zu erhalten, Kult und Gesetz in der ursprünglichen Reinheit gegen die fremden Einflüsse zu bewahren, hatten die Rechts- und Schriftgelehrten mit ihrer bis in die kleinsten Einzelheiten ausgearbeiteten Kasuistik, mit ihren zahllosen Verordnungen über Gebet, Reinheit und Unreinheit die ganze Religion zum Gesetze gemacht, mit Beseitigung der innern Impulse eine völlige Entleerung des religiösen und sittlichen Lebens herbeigeführt und das Volk thatsächlich genötigt, sich mit der bloß äußeren Erfüllung des Gesetzes zu begnügen und auch so unter der Last der Verpflichtungen fast zu erliegen oder dem Gesetz eine Nase zu drehen [5]), so daß den Juden der Eifer für das Gesetz, weil er nach der Versicherung des Apostels ohne Einsicht war [6]), nicht fruchtete und der

1) Joseph. Antiq. 18, 3, 2; bell. iud. II, 9, 4; Phil. leg. ad Cai. 1033.

2) Vgl. Matth. 11, 8; Lukas 7, 25.

3) Josephus Antiq. 18, 5, 1.

4) Josephus vita 75 u. 76.

5) Vgl. Schürer l. c. 377 ff.

6) Röm. 12, 2.

Vorwurf, der gegen sie erhoben wurde, nicht unberechtigt war, es sei ihnen ihr Gesetz eine Anweisung eher zur Bosheit als zur Tugend [1]).

So ungefähr lagen die politischen und religiös-sittlichen Verhältnisse in Palästina, als in jener Wüste der Mann auftrat, welcher eine längst ersehnte Kunde brachte und die unmittelbar bevorstehende Ankunft des Himmelreichs ansagte. Er erhob zuerst seine gewaltige Stimme offenbar nur vor wenigen, vor Leuten, welche ihr Weg von jenseits des Jordan nach Jerusalem führte. Um nämlich den Menschen näher zu kommen, hatte sich Johannes in den Teil der Wüste begeben, welcher zu beiden Seiten des Jordan vor der Einmündung des Flusses in das Tote Meer liegt [2]). Die ersten Hörer, von dem Eindruck der Predigt überwältigt, machten sich auf und erzählten was sie gesehen und gehört, und bald begann die Wanderung in die Gegend am Jordan aus Jerusalem und aus ganz Judäa, aus Galiläa und Peräa [3]).

Dieses Auftreten des Johannes in der W ü s t e und seine Wirksamkeit an diesem Orte ist das erste hochwichtige Moment in der Beurteilung seiner Stellung und Bedeutung. Zwar so manche Vermutung, welche sich bis in die neueste Zeit an den Wüstenaufenthalt des Täufers angeschlossen hat, als ob er hier mit den jüdischen E s s e n e r n in Beziehung gestanden und von den Anschauungen und Grundsätzen derselben für sich entlehnt habe, ist durchaus unbegründet. Der gewöhnliche Wohnort dieser jüdischen Sekte war gar nicht die Wüste, welche

1) Jos. c. Ap. II, 15.
2) Lukas 3, 3.
3) Vgl. Matth. 3, 5.

nur einmal von Plinius erwähnt wird, sondern die Dörfer und Städte in Palästina. Sodann fehlt bei Johannes gerade das charakteristische Merkmal der Essener, die vielleicht nach pythagoreischem Muster gebildete Gewohnheit eines gemeinschaftlichen, sozusagen klösterlichen Lebens, sowie die wenigstens äußere Verbindung mit dem Nationalheiligtum, welche die Essener trotz ihrer sonstigen Abgeschlossenheit durch Darbringung von Gaben und Geschenken aufrecht erhielten [1]). Johannes mied beharrlich nicht nur die Hauptstädte der Tetrarchien, sondern auch Stadt und Tempel, den Mittelpunkt der theokratischen alttestamentlichen Gemeinde mit ihren Schulen und Synagogen und den gefeierten Lehrstühlen der jüdischen Weisheit und Schriftgelehrsamkeit; er zog seinerseits durch die Kraft seiner Worte die Volksmassen zu sich heraus. Mit der Wahl der Wüste und der Jordangegend als Schauplatz seiner Thätigkeit fern von dem hochgepriesenen Zentrum der Theokratie war ein Hinausgehen über die bisherigen Schranken alttestamentlicher Engherzigkeit ausgesprochen und jener dem Christentum eigentümliche, schon von den Propheten angesagte, auf alle Nationen und Völker, Länder und Zeiten sich erstreckende Universalismus angebahnt. Es lag hierin ein Fingerzeig, daß mit der Vorstellung gebrochen werden müsse, als ob die religiöse Weihe und Hingabe an Gott in Glaube und Hoffnung an den einen Ort, die geistige Metropole des Volkes, gebunden sei, oder wie andere ebenso engherzig vermeinten, an den heiligen Berg im Samariterlande. Die durch die Ladung des Volkes nach der Wüste ausgedrückte Idee des Univer-

1) Über die Essener vergl. Schürer l. c. 467 ff.

salismus brach sich siegreich Bahn, nachdem der Weltheiland zur stummen Thad des Johannes das erlösende Wort gefügt: es wird kommen die Zeit, wo man weder zu Jerusalem noch zu Garizim, sondern allerorten Gott im Geist und in der Wahrheit anbeten wird [1]). Dem, der da nach Johannes auftrat, blieb es vorbehalten, seinem Wort Nachdruck zu verschaffen durch den Kampf gegen Tempel und Theokratie, welchen Kampf er mit dem Tod für alle am Kreuze beschloß, von wo er fortan alle überallher an sich zieht [2]). Indes den Gedanken des auf alle ohne Unterschied der Nation sich erstreckenden Heils brachte schon Johannes zum Ausdruck durch jene nicht ohne Erregung zu den Häuptern des jüdischen Volkes gesprochenen Worte: „Saget nicht: wir haben Abraham zum Vater; Gott vermag dem Abraham aus Steinen Kinder zu erwecken“ [3]). Man kann nicht leugnen: es hatte im Lauf der Jahrhunderte die messianische Hoffnung eine namhafte Erweiterung erfahren, indem man allmählich die Bewohner der Welt überhaupt als Teilnehmer an dem erwarteten Messiasglück dachte. Allein die so erweiterte Vorstellung von dem universellen Charakter des messianischen Heilswerkes war auf jene andere Vorstellung gegründet, daß Ausgang und Mittelpunkt desselben doch das heilige Land sei, daß die Bewohner desselben nicht nur die durch den Messias direkt Beglückten, sondern auch in alle Zukunft die unmittelbaren Träger und Repräsentanten der messianischen Hoheit sein werden. Und wenn es auch nur rabbinische

1) Joh. 4, 21 ff.
2) Joh. 12, 32.
3) Matth. 3, 9; Lukas 3, 8.

Lehrmeinung war, daß ein Beschnittener nicht in den Scheol kommen könne, so neigten doch die Abrahamiden gern zu der Hoffnung hin, sie würden wegen des Vorzugs ihrer Abkunft einstens milder und gnädiger von Gott beurteilt werden [1]). Nun weist Johannes durch Wort und That alle Vorstellungen der Art ab, sowie alle Folgerungen, welche sich aus den alttestamentlichen Erklärungen über die Tragweite der göttlichen Stiftung der alten Gemeinde ergaben. Es vollzieht Johannes durch sein Vorgehen einen großartigen Fortschritt, ohne indes die Schranken zu übertreten, welche ihm als Vorläufer und Wegbereiter gesteckt sind; hell beleuchtet kam die von ihm erst angebahnte Anschauung zum Ausdruck durch Darlegungen, wie sie der berufene Apostel des Herrn in den Worten gegeben hat: „Es giebt da nicht Jude nicht Grieche, es giebt nicht Knecht noch Freier, es giebt nicht männlich noch weiblich. Denn alle seid ihr in Christo, ihr alle seid Söhne Gottes im Glauben an Christo“ [2]).

Die äußere Erscheinung des Johannes wies hin auf sein Prophetenamt. Wie ehedem den Thesbiten Elias [3]) umhüllte ihn ein von Kamelhaaren gewirktes, durch einen ledernen Gürtel zusammengehaltenes Gewand. Ein weiteres Erkennungszeichen für seinen Beruf lag weder in seinem Aeußeren noch etwa in einer seiner Predigt vorausgehenden Ankündigung. Man konnte es auffallend finden, daß der ernste Mann sich nicht förmlich und feierlich legitimierte, nichts redete von Stimmen

1) Über die messianische Hoffnung siehe Schürer l. c. 417—466.

2) Gal. 3, 26. 28.

3) IV Könige 1, 8.

und Gesichten, nichts von göttlicher Offenbarung und Eingebung, nichts von einem Befehl und Auftrag Gottes, wie einstmals die alten Propheten. Ohne positiv den Prophetencharakter von sich zu weisen, beschränkte sich Johannes darauf, durch Anwendung eines seinen Zuhörern bekannten Jesaia-Wortes „Stimme des Rufenden in der Wüste" [1]) den Beruf eines Vorläufers für sich in Anspruch zu nehmen und diesen sofort thatsächlich durch seine Predigt und Taufe auszuüben. Durch diese in der alten Welt, der heidnischen und jüdischen, völlig unerhörte Art öffentlich aufzutreten, durch diese unendliche Demut steht Johannes einzig da in der Zahl sämtlicher Propheten und übertrifft sie alle. Bei dem Anblick dieses Demütigsten, der nicht erschrack, eine ebenso erhabene als schwere Aufgabe auf seine Schultern zu nehmen, mußte sich jedem fast von selbst der Gedanke an eine höhere Gewalt aufdrängen, welche sich dieses Mannes als eines Werkzeuges bediente. Durch solches Auftreten des Täufers war hingewiesen auf jenes Grundgesetz der künftigen Heilsökonomie, in welcher es Gott gefällt, „was thöricht ist vor der Welt auszuwählen und was schwach und unangesehen und nichtig ist, um die Weisen und Mächtigen und das was ist zu beschämen und zu nichte zu machen" [2]). Es hat der an der Schwelle des N. B. stehende Vorläufer durch sein Vorgehen [3]) gegen die von eitlem Selbstdünkel und Geisteshochmut erfüllten Pharisäer, die auf ihre Werkgerechtigkeit pochten,

1) Jes. 40, 3.

2) I Kor. 1, 27 ff.

3) Matth. 3, 7: „Ihr Otterngezüchte, wer hat euch gelehrt, daß ihr dem künftigen Zorn entrinnen werdet?"

gezeigt, daß der Zugang zum kommenden Gottesreich nur den Demütigen offen stehe; denn nur den Demütigen giebt Gott seine Gnade und sein Reich als ein Besitztum des Herzens.

Johannes erhob aber seine Stimme und sprach: „Thuet Buße; denn das Reich der Himmel ist nahe herbeigekommen" [1]). Auf ein Reich Gottes oder Himmelreich warteten seit langer Zeit mit täglich wachsender Sehnsucht die Juden und hofften von dem Eintritt desselben das Ende der politischen und sozialen Not. Ein solches Reich war ihnen von Jehova besonders durch den Mund des Propheten Daniel verheißen worden. „In den Tagen der Könige (sc. des eisernen Reiches) wird errichten der Gott des Himmels ein Reich, welches in Ewigkeit nicht wird zerstört werden und dessen Herrschaft nicht wird gegeben werden einem anderen Volke; es wird aber zertrümmern und zermalmen alle (anderen) Reiche und es wird bestehen in Ewigkeit" [2]). Wenn so ein göttliches alle Völker und Länder umfassendes Reich Gegenstand der Verheißung und der Hoffnung in Israel war, so mußte es wie ein elektrischer Funke die Herzen aller frommen Israeliten entzünden, als sie hörten, wie der Prediger in der Wüste ganz im Sinne der alten Prophetie die Nähe des Himmelreiches verkündigte. Aber Johannes fordert zuerst Buße. Mit dieser Forderung trat er wiederum in die Fußstapfen der Propheten, welche so oft nach einander diesen Ruf erhoben hatten. Die zahlreichen ergreifenden Bußpredigten, welche uns das A. T. aufbewahrt hat, bekräftigen jene Mahnung

1) Matth. 3, 2.
2) Daniel 2, 44.

mit dem Hinweis auf die drohende Strafe Gottes. Solcher Hinweis fehlt auch bei Johannes nicht. Er redet ja von der Axt, welche den unfruchtbaren Bäumen in Israel den Todesstreich versetzen, von der Wurfschaufel, welche auf der Tenne des göttlichen Ackerlandes den Spreu absondern werde. Damit ist die alttestamentliche Idee von Gott als dem strengen unerbittlichen Vergelter und Furcht als Motiv des sittlichen Handelns festgehalten. Allein Johannes kommt doch weiter und zeigt einen Fortschritt nach der Richtung des neutestamentlichen Standpunktes durch den Hinweis auf das Himmelreich und die Bußgesinnung als notwendige und unerläßliche Bedingung des Eintrittes in dasselbe. Hiedurch hat Johannes eine tiefere Einsicht in das sittlich-religiöse Verderben seines Volkes und eine klarere Erkenntnis der zur Abhilfe erforderlichen Heilmittel gezeigt als seine Vorgänger im Prophetenamte. Im Gegensatz zu der falschen Gesetzlichkeit und mechanischen Werkgerechtigkeit verlegt er den Schwerpunkt des sittlichen Lebens in die Gesinnung, in die freie Persönlichkeit des Menschen, womit das wahre Fundament des sittlichen Lebens angebahnt war. Und wenn die Buße zugleich im Hinblick auf das nahende Gottesreich gefordert wird, so ist der Glaube an dieses Reich und an den Herrn des Reiches zur Grundlage der Sinnesänderung gemacht, eben damit aber dieses Reich als ein sittliches gezeichnet. Der Begründer und Herrscher desselben hat bald darauf zunächst den Bußruf des Täufers wiederholt, indem er sprach: „Thuet Buße; denn das Himmelreich ist nahe gekommen“ [1]). „Die Zeit ist erfüllet und das Reich

1) Matth. 4, 17.

Gottes hat sich genaht" [1]); nur begründet er seinen Ruf mit der Aufforderung zum Glauben an das Evangelium: „Thuet Buße und glaubet dem Evangelium [2])".

Mit der Mahnung zur Buße verbindet Johannes und zwar nach einer Willensbestimmung Gottes [3]) die Tauf-forderung. Wer diese Taufe empfangen will, muß schon Bußgesinnung mitbringen. Denn die Taufe des Johannes ist eine Taufe der Buße (*βάπτισμα μετανοίας*) [4]). Zugleich wird aber diese Taufe, welche für alle in das Reich Christi Eintretenden das Bundeszeichen und Vereinigungsmittel ist, gespendet zur Buße (*βάπτισμα εἰς μετάνοιαν*) [5]); der Empfangende muß sich also verpflichten, für die Zukunft die Bußgesinnung zu erhalten und zu stärken, damit er, durch solche Buße seiner Schuld bewußt und geständig geworden, zu dem, welcher nach Johannes kommt und die Sünden der Welt hinwegnimmt, hinzueilen und von ihm Nachlaß der Sünden empfangen möchte [6]). So hat Johannes als Zweck des neuen Reiches die innere Umwandlung und Erneuerung des Menschen, demnach dieses Reich selbst als ein solches bezeichnet, in welchem es auf sittliche Leistungen ankommt. Jene mit der Wassertaufe übernommene Verpflichtung zur Sinnesänderung schließt die Pflicht thatsächlicher Besserung in sich, vor allem die Pflicht, sein Leben nach den Grundsätzen der Gerechtigkeit und werk-

1) Mark. 1, 15.

2) Mark. l. c.

3) Lukas 7, 30; Joh. 1, 33.

4) Mark. 1, 4.

5) Matth. 3, 11.

6) Vgl. Markus 1, 4 „Johannes predigte die Taufe der Buße zur Vergebung der Sünden" (Sündenvergebung ist endgiltiges Ziel).

thätigen Liebe einzurichten. Die Mahnungen des Johannes an die Zöllner: „Fordert nicht mehr als euch gesetzt ist“, und an die Soldaten: „Übet nicht Erpressung noch Unrecht und lasset euch genügen mit eurem Solde“[1]), enthalten hochwichtige Hinweisungen auf die Sozialpflichten: es genügte keineswegs sich der Sünden zu enthalten, zu denen gerade jene Stände besonders verleiteten; jene Forderungen gipfeln in dem Satze, daß man sein eigenes Wohl befördern solle und dürfe, ohne die Rechte des Nebenmenschen zu kränken. Und vollends die an alle gerichtete Mahnung: „Wer 2 Röcke hat, gebe demjenigen einen, der keinen hat und wer Speise hat, thue auch also“[2]), enthält, wenn wir aus dem einzelnen das Generelle suchen, den Begriff der Wohlthätigkeit. Es ist darum etwas daran richtig, wenn Josephus[3]) über Johannes schreibt, er habe die Juden angehalten, der Tugend nachzustreben, gegen den Nächsten Gerechtigkeit und gegen Gott Frömmigkeit zu üben; nur darin irrt der Geschichtschreiber, daß er nicht bloß die Sinnesänderung, sondern auch die positive Tugendübung als Bedingung der Taufe, letztere als Besiegelung der Tugend ansieht, während nach der Darstellung der Evangelisten die Tugend vielmehr die Wirkung der Buße ist. Die sittlichen Forderungen des Johannes, welche über das Prinzip der Humanität nicht hinausgehen, wiederholt der Heiland durch sein Gebot: „Liebe den Nächsten wie dich selbst“; und „wie ihr wollt, daß euch die Menschen thun, so sollt auch ihr ihnen thun“. Aber

1) Lukas 3, 13 f.
2) Lukas 3, 11.
3) Antiq. 18, 5, 2.

daß Jesus erst eine vollkommene Liebe zu Gott und den Nächsten als ein Zeichen völliger Zugehörigkeit zum Reiche Gottes betrachtet, zeigt er in jener Antwort an den Schriftgelehrten, welchem er auf die Versicherung, daß er die zwei größten Gebote erfülle, antwortet: „Du bist nicht fern vom Reiche Gottes“[1]); er zeigt dies auch in der Bergpredigt in den sog. 8 Seligkeiten; und den Pflichten gegen den Nebenmenschen setzt der Heiland erst die Krone auf durch das Gebot der Feindesliebe.

Es fragt sich nun, wie Johannes sich den Herrn des Reiches, dessen nahe Ankunft er ankündigte, gedacht habe. Soviel ist jedenfalls sicher: er dachte ihn persönlich. Denn er bezeichnet ihn als solchen, der nach ihm komme[2]), als seinen „Nachfolger“. Hat aber der Täufer diesen Nachfolger nicht vielleicht als menschlichen irdischen Stellvertreter, als theokratischen Volksfürsten sich vorgestellt? Durch die schon oben angezogene Prophetie des Daniel war bestimmt ausgesprochen, daß der Gründer des neuen Reiches nicht ein irdischer Herrscher, sondern der von Gott gesandte Menschensohn sei[3]). Nun wird man von vorneherein zuzugeben geneigt sein, daß Johannes betreffs der Vorstellung vom Herrn des Reiches nicht hinter Daniel zurückstehen kann. Das Zeugnis des Heilandes über den Täufer lautet dahin, er sei größer als alle Propheten[4]). Worin soll aber, da ja Johannes keine Wunder gethan[5]), diese alle früheren

1) Markus 12, 34.
2) Matth. 3, 11.
3) Vgl. hierüber Schanz, Apologie III S. 31 ff.
4) Lukas 7, 28.
5) Joh. 10, 41.

Propheten überragende Größe sich zeigen? Man kann die Lehre des Täufers oder wenn man will, seine Dogmatik, in folgende 3 Sätze zusammenfassen: das Reich Gottes kommt; alle Teilnehmer daran müssen sich durch bußfertige Gesinnung auszeichnen; durch das äußere Symbol der Taufe wird man aufgenommen in dieses Reich. Der Zentralpunkt dieser Dogmatik ist die Lehre vom Reiche Gottes. Darum kann Johannes, der größte unter den Propheten, gerade in diesem Lehrpunkt hinter Daniel nicht zurückbleiben. Es sagt denn auch wirklich der Täufer nach dem Evangelisten Johannes [1]), er habe bei der Taufe Jesu in dem Herabkommen des heiligen Geistes den Messias erkannt und demselben bezeugt, daß er der Sohn Gottes sei und wiederum das Lamm Gottes, welches die Sünden der Welt trägt. So steht fest: der Täufer denkt sich den Herrn des Reiches als den persönlichen Messiaskönig und als den für die Sündenschuld des Volkes sich opfernden Gottesknecht. Es fragt sich nur, ob Johannes diese beiden Ideen in der rechten Weise mit einander zu verknüpfen wußte und ob er die Vorstellung von Jesus als dem persönlichen Gotteslamm und Messiaskönig stets festgehalten hat. Es wird sich dies vielleicht zeigen, wenn wir die berühmte Anfrage ins Auge fassen, welche Johannes durch zwei Jünger vom Gefängnis aus an den Heiland stellen ließ: „Bist Du es, der da kommen soll oder sollen wir eines anderen warten“ [2])?

Tertullian hat, soviel wir wissen, als der erste sich bestimmt über die Gesandtschaftsfrage ausgesprochen. Er

1) Joh. 1, 33, 34 u. 36.
2) Lukas 7, 19.

giebt folgende Auslegung. In der Abgeschiedenheit des Gefängnisses seien dem Johannes Zweifel aufgestiegen, die ihn veranlaßten, Gesandte abzuschicken und denjenigen zu fragen, ob er es sei, den er öffentlich als Messias verkündet und als den Kommenden bezeichnet hatte. Näherhin spricht sich Tertullian also aus. Den Johannes hat im Gefängnis der Geist Gottes verlassen; dieser Geist ist auf Christus übergegangen, und so sank der Täufer auf den Standpunkt der verlassenen Menschlichkeit zurück, weshalb der Dämon des Zweifels sich seiner bemächtigte [1]). Diese Erklärung Tertullians, welche die Frage des Johannes als Ausdruck des wirklichen Zweifels an Christus als den erwarteten Messias faßt, ist namentlich unter protest. Exegeten, auch solchen von der gläubigen Richtung, weit verbreitet. Sie wird manchmal etwas modifiziert; so nimmt sie beispielsweise bei einem Verfechter in der neuesten Zeit folgende Fassung an [2]). Johannes hat sich durch seine Einmischung in die skandalösen Vorgänge der herodianischen Sippschaft und seinen rückhaltlosen Tadel gegenüber der unerlaubten Ehe des Herodes Antipas mit Herodias [3]) einer Berufsüberschreitung schuldig gemacht. Denn es mußte ihm klar sein, daß in diesem Fürstengeschlecht die heidnische Verwilderung und Zersetzung der Ehegemeinschaft herrschend war und somit weder Pflicht noch Beruf vorlag, ein aller sittlichen Grundlage verlustig gewordenes Recht zu vertreten. Nach dieser Berufsüberschreitung wartete

1) Tertull. de baptism. c. 10 u. de praescript. c. 8.

2) Siehe Zeitschrift für theolog. Studien aus Wüttemberg. X Jahrg. 1889. 2tes Heft.

3) Siehe oben S. 19.

der Herr noch eine Zeit lang, ob es gelinge, den Johannes zum Einlenken in die gute Bahn zu veranlassen; als aber solches Zuwarten sich vergeblich erwies, nahm der Herr in aller Form die Scheidung zwischen sich und Johannes vor durch die an die Jüngerschaft vor dem ganzen Volke gerichtete Entscheidung, daß der Täufer tiefer stehe als der Kleinste im Himmelreich. — Durch den offenen Tadel jener Ehegemeinschaft begieng Johannes eine Berufsüberschreitung! Aber wir lesen doch in der Schrift von einem Nathan, den der Herr zu David sandte, um ihm seine Missethat vorzuhalten; von einem Elias, den der Herr zu Achab und Jezabel geschickt, um ihnen die drohenden Strafgerichte Gottes anzukündigen. Indes wollen wir nicht so weit zurückblicken, sondern nur an die dem Vorläufer schon vom Engel zugewiesene Aufgabe erinnern, die Herzen von Vätern hinzuwenden zu Kindern [1]), mit anderen Worten, die Gesundung des zerrütteten Familienlebens wenigstens anzubahnen. Wollte der Täufer dieser Pflicht genügen, so mußte er laut seine Stimme erheben gegen jene frevelhafte Verbindung; sonst hätte er sich als Prediger der Sinnesänderung vor dem Volke und vor den Häuptern des Volkes unmöglich gemacht. Es ist ja freilich wahr, daß das Recht des Herodes (Philippus) auf die entwichene Herodias nicht viel besser und sittlich wertvoller war als der Besitz des Herodes Antipas. Allein es handelte sich um das mit der Sache verbundene Ärgernis, um so mehr, als es ein Vergehen gegen die allgemein menschl. Gesellschaft war, wenn der Tetrarch die rechtmäßige

1) Lukas 1, 17.

Frau des noch lebenden Bruders gegen den Willen des letzteren zum Weib hatte. Selbst wenn man das Auftreten des Täufers in dieser Angelegenheit vom rein menschlichen Standpunkt aus betrachtet, kommt man zu dem bestimmten Ergebnis, daß Johannes mit seinem offenen Tadel das unbedingte Lob aller Zeiten verdient hat, geschweige davon, daß dieser Schritt des Täufers Gott mißfällig und Anlaß seines Falls war. Wir kehren nun aber zur Frage des Johannes zurück und sagen: man ist nicht berechtigt, in dieser Frage den Ausdruck des Zweifels an der Messianität Jesu zu erblicken. Es ist zuzugeben, daß die Form der Frage den Leser fast mit Notwendigkeit auf die bezeichnete Erklärung hinführt. So manches andere aber, was man vorbringt, um die Annahme des Zweifels probabel zu machen, erweist sich als völlig unzutreffend; so namentlich, wenn man immer wieder auf das Dunkel des Gefängnisses aufmerksam macht, um zu zeigen, daß über den Johannes dort eine finstere Stunde gekommen, in welcher ihm die stille unscheinbare Wirksamkeit Jesu aufgefallen und er in innere Kämpfe, in Zweifel über seine gemachten Erfahrungen geraten sei. Man vergesse doch bei Anstellung solcher Erwägungen nicht, daß Johannes keineswegs völlig von dem Verkehr mit der Außenwelt abgeschnitten war, sondern durch seine Schüler, welchen Einlaß gewährt wurde, sich mit den Menschen in Beziehung setzen konnte; man vergesse nicht, daß Herodes selbst sich die Pforten des Kerkers öffnen ließ und bei dem vorher verhaßten, nunmehr unschädlichen Gegner Belehrung und Unterhaltung suchte [1]). Wie sollen wir

1) Mark. 6, 20.

fernerhin eine Erschütterung des Glaubens an den messianischen Beruf Jesu bei Johannes für möglich halten, nachdem er den Geist Gottes auf den Menschensohn hatte herabsteigen sehen, daran seine Messiaswürde und Gottessohnschaft erkannt und feierlich bezeugt hatte [1])? Was war denn seit jenem denkwürdigen Tage geschehen, daß in Johannes der Gedanke des Zweifels sich erhob? Neben der Predigt Krankenheilungen, Teufelsaustreibungen und Totenerweckungen. Denn die Erweckung des Jünglings von Nain [2]) und wahrscheinlich auch der Tochter des Jairus [3]) war vor jener Gesandtschaft ins Werk gesetzt. „Als Johannes im Gefängnis diese Werke Christi gehört hatte, sandte er zwei seiner Jünger zu Jesus [4])".

Die Gewißheit also, daß solche den messianischen Beruf und die göttliche Sendung Jesu im eminenten Sinn bekundenden Werke von dem, der da kommen sollte, vollbracht worden, sollen in Johannes Zweifel an der Messiaswürde Jesu geweckt haben! Unmöglich. In der Antwort Jesu an Johannes, welche doch, wenn der Heiland seinen Vorläufer vom Dämon des Zweifels gefoltert wußte, nur den Zweck haben konnte, diesen Zweifel zu heben, weist der Heiland auf seine wunderbaren Werke und seine Predigt an die Armen hin als auf untrügliche Beweise seiner Messianität. Eben diese hatten aber dem Johannes schon vor der Fragestellung die zuverlässigste Gewähr geboten, weil sie von dem Propheten Jesaias [5])

1) Joh. 1, 33 u. 34.
2) Lukas 7, 11 ff.
3) Matth. 9, 18 ff.
4) Matth. 11, 2.
5) Jes. 35, 5 u. 6; 61, 1.

als Erkennungszeichen der Messiaswürde des Kommenden waren namhaft gemacht worden. Man ziehe außerdem in Betracht, daß der Heiland unmittelbar nach dem Weggang der die Frage des Johannes vermittelnden Jünger vor allem Volke die ehrendste Anerkennung ausspricht über Johannes, den charakterfesten Mann, das nie schwankende Rohr[1]): wie wunderlich und unbegreiflich wäre solche Charakteristik des Täufers, wenn er unmittelbar vorher schwankte und zweifelte! Daran möge nur im Vorübergehen erinnert werden, daß der Evangelist Johannes, der sich zum Erweis der Gottessohnschaft Jesu auf das Zeugnis des Täufers beruft[2]), fast der Eitelkeit beschuldigt werden müßte, wenn sein Gewährsmann nach dem Bericht der anderen Evangelisten selbst einmal gezweifelt hatte[3]). Wer alle diese schwerwiegenden Momente in Erwägung zieht, wird sich nicht zu der Ansicht bekehren lassen, Johannes habe wirklich an der Messianität Jesu gezweifelt und behufs Beseitigung seiner Zweifel eine direkte Anfrage an den Herrn gerichtet. Man könnte sich höchstens den Gemütszustand des Johannes zur Zeit seiner Fragestellung als den Zustand einer Ratlosigkeit, einer augenblicklichen Unsicherheit vorstellen, indem er sich das Thun Jesu nicht zu erklären, die von den Jüngern geschilderte Thätigkeit mit seinen Anschauungen über den Messiasberuf nicht in Einklang zu bringen vermochte. Zwar die Behauptung, Johannes habe irgend welche fleischliche Messiasgedanken

1) Lukas 7, 24.

2) Joh. 1, 19.

3) Vergleiche über die Gründe gegen einen Zweifel des Täufers Gams, Johannes der Täufer, Tübingen 1853. S. 146 ff.

nach Art seiner Volksgenossen gehegt, ist durchaus hinfällig. Dagegen spricht schon seine Mahnung an die Zöllner und Kriegsleute. Denn an die Zöllner hätte der Täufer unter dieser Voraussetzung die Aufforderung richten müssen, ihr Amt sofort niederzulegen und ihre Thätigkeit nicht ferner den Unterdrückern des Volkes zu widmen. Und die Mahnung an die Soldaten, sei es daß es römische Kriegsleute oder Söldner des Idumäers waren, hätte mit dem Befehl beginnen müssen, aus dem Dienst des bisherigen Kriegsherrn auszuscheiden und unter die Fahne des Messiaskönigs zu treten [1]). So verfuhr Johannes nicht; somit teilte er keineswegs die fleischlichen Messiasvorstellungen seiner Zeit. Gleichwohl möchte man bei Betrachtung seiner Bußpredigerthätigkeit auf die Vermutung kommen, daß er sich den Messias einseitig als den mächtigen und starken Reichsherrn gedacht hat, der die Wurfschaufel handhabt, den unbrauchbaren Spreu aussondert, die Bösen vernichtet, kurz ein strenges Gericht vollzieht [2]). Da nun die Jünger sich bei Johannes im Kerker eingefunden und ihm von der nur Gnade und Liebe bekundenden Thätigkeit Jesu ein Bild entworfen hatten, konnte wohl eine Unentschiedenheit in seinem Innern Platz greifen, da die thatsächliche Entwicklung des messianischen Reiches seiner Vorstellung von derselben nicht zu entsprechen schien [3]). Dieser Auffassung erweist sich der Umstand ganz günstig, daß Jesus in seiner Antwort auf die Weissagung des Jesaia hinzeigt, nach welcher eine heilende und menschenbeglückende Thätig-

1) Vgl. hierüber Programm von Dr. Kasten, Stralsund 1887.
2) Matth. 11, 1—6.
3) Siehe Schanz, Apologie III S. 34.

keit und die Predigt des Evangeliums an die Armen, nicht aber ein richtendes und vernichtendes Auftreten des Messias in Aussicht gestellt war. Indes erheben sich auch nicht unwesentliche Bedenken gegen diese Erklärung, nicht am wenigsten solche, welche von Lukas 1, 15 hergenommen sind; doch davon unten. Werfen wir erst einen Blick auf die zweite Deutung der Gesandtschaftsfrage.

Johannes, sagt man, stellte jene Anfrage lediglich im Interesse seiner Jünger, welche allerdings Zweifel hegten, vor ihren Meister hintraten und sprachen: Ist Jesus der Messias, warum sorgt er nicht für deine Befreiung? Damit nun die Zweifler aus Jesu eigenem Munde die Bestätigung der von Johannes selbst nie bezweifelten Thatsache hören möchten, ruft ihnen der Täufer zu: Fragt ihn doch selbst. Es geschieht, und Jesus wirkt auf sie nicht nur mit der Ueberzeugungskraft seiner Worte, sondern verweist sie auch auf seine messianischen Thaten und zeigt so, daß mit ihm unzweifelhaft das Reich Gottes gekommen sei. Jene beigefügten Worte: „Und selig wer an mir nicht Aergernis nimmt“, sind als Merkzeichen für die Zukunft an die Jünger gerichtet. Diese besonders von katholischen Exegeten [1]) gegebene Interpretation ist ja gewiß sehr achtungswürdig, aber doch unhaltbar, weil sie den Text vollständig außer acht läßt und frei in der Luft schwebt. Dem Wortlaut nach besagt die Erzählung der heil. Schrift über die Gesandtschaft: Johannes schickte zwei seiner Jünger zu Jesus und ließ fragen; und ganz konsequent heißt es in der Antwort Jesu: gehet hin und verkün-

1) Diese Erklärung wird auch von Dr. Kasten in dem erwähnten Programm verfochten.

diget dem Johannes. Und nach dem Abzug der Jünger macht der Heiland nicht diese, sondern wieder den Johannes und zwar in längerer Rede zum Gegenstand der Erörterung vor dem Volke; er bekundet dadurch unzweideutig, daß er die durch den Mund der Jünger an ihn gerichtete Frage als von dem Täufer selbst ausgegangen betrachtet. Auch beim Volke setzt er diese Auffassung voraus. Ein solches eklatantes Hervortreten des Täufers neben völliger Bedeutungslosigkeit der Jünger als bloßer Boten, als rein passiver Werkzeuge, läßt sich mit jener Deutung nicht zusammenreimen. Das hat man längst erkannt und darum versucht, die Gesandtschaftsangelegenheit in anderer Weise klar zu legen; besonders hat sich Gams [1]) bemüht, an die Stelle der angeführten, wie ihm schien, unzutreffenden Erklärungen eine andere zu setzen. Die Hauptpunkte seiner eingehendern gründlichen Untersuchung sind folgende: Johannes, weit entfernt von einem Zweifel an der Messianität Jesu, erwartet, ähnlich wie die Apostel, eine Erneuerung oder Wiederherstellung des Reiches Israel; von solcher Hoffnung beseelt sieht er dem großen Tag entgegen, an welchem dieses Reich ausgerufen werden sollte, an welchem der Nachkomme und Erbe Davids, der Sohn des Allerhöchsten, Besitz nehmen sollte über das Haus Jakobs ohne Ende [2]). Da nun aber seine Hoffnung nicht in Erfüllung geht, läßt er sich von der überwältigenden Sehnsucht nach dem Messias zu einer unbefugten That hinreißen: er schickt zu Jesus und läßt ihn durch Vorlegung der bekannten Frage auffordern, aus seinem Stillschweigen

1) Gams l. c.

2) Vgl. Lukas 1, 32 u. 33.

und aus seiner Zurückhaltung herauszutreten und sich offen als Messias zu erklären. Damit überschreitet der Täufer die Grenzen der Bescheidenheit und Demut, die er sonst gegen den Herrn an den Tag gelegt, zugleich aber auch die Grenzen des ihm von Gott gewordenen Berufs [1]); er begeht einen Fehler, freilich im Übermaß der Liebe, wird vom Heiland durch das Wort: selig wer sich an mir nicht ärgert, zurechtgewiesen und büßt durch freudige Hinnahme der Rüge den begangenen Fehler [2]). Manches einzelne an dieser geistvollen Erörterung hat unseren Beifall; so besonders wenn dargelegt wird, daß die Form der Frage keine Handhabe biete, auf einen Zweifel in der Seele des Johannes als Motiv der Gesandtschaft zu schließen. Gewiß ist der Sinn der Anfrage: Erkläre offen und frei, ob du der ersehnte Messias bist oder ob wir auf einen andern warten sollen. Aber gleich der andere Gedanke, Johannes habe durch seine Fragestellung die Grenzen seines Berufs überschritten, mutet uns eigentümlich an. Lassen wir einmal das Schlußwort der Erwiderung Jesu: „selig wer sich an mir nicht ärgert", welches man wohl als Zurechtweisung für einen Fehler des Johannes ansehen möchte, außer Betracht; was zwingt uns dann zu der Annahme einer Kompetenzüberschreitung? Ist nicht eine Frage, wie sie der Täufer an Jesus stellt, geradezu notwendig? Johannes, seit der Taufe Jesu im Jordan mit der Kenntnis der Gottessohnschaft desselben ausgestattet, hatte seitdem bis zu dem Augenblick

1) Die Frage des Johannes wäre zu vergleichen mit der der Apostel App. 1, 6.

2) Siehe Gams l. c. besonders S. 96; 115; 144.

seiner Gefangensetzung durch sein Beispiel und Wort viele der Kinder Israels zu dem Herrn hingewandt und demselben in der ihm vorgezeichneten Weise der Weg bereitet[1]); außerdem hatte er sich nicht bloß überhaupt dem Volke, sondern auch den Trägern der Rechtsgewalt gegenüber mit einem den Juden wohlbekannten Worte seines Herrn als dessen unmittelbaren Boten und Vorläufer ausgewiesen[2]). Allein zu einer Erklärung oder Auseinandersetzung zwischen dem Vorläufer und dem Herrn selbst war es noch nicht gekommen. Wenn das Haupt des Täufers ohne ausdrückliche Beglaubigung durch seinen Herrn unter dem Beil des Henkers im Kerker fiel, wo blieb dann der untrügliche Beweis für die göttliche Sendung des Johannes, der zudem keine Wunder vollbracht hatte? Mußten da nicht Zweifel betreffs seiner Mission entstehen, um so mehr, als derjenige, welcher inzwischen infolge seiner Lehr- und Wunderwirksamkeit in den Vordergrund getreten war, dem Wegbereiter keine Hilfe brachte, sondern scheinbar teilnahmslos denselben seinem Schicksal überließ? Es war ganz unerläßlich, einer solchen Auslegung vorzubeugen. Und dies geschah durch die Gesandtschaft. Auf seine Frage, ob Jesus der Messias sei, erhält Johannes dem Sinne nach eine bejahende Antwort. Durch die Erteilung einer solchen überhaupt und speziell durch die feierliche auf die prophetische Weissagung[3]) Bezug nehmende Form der Antwort anerkennt der Heiland die Berechtigung der Frage, er anerkennt damit zugleich den Beruf des fragen-

1) Vgl. Lukas 1, 15 ff.
2) Joh. 1, 23.
3) Jes. 35, 5 u. 6 u. 61, 1.

den Johannes, dessen Frage gleichfalls in das Gewand der Prophetie[1]) gekleidet war, er verleiht somit seinem Prophetenamt Bestätigung und Beglaubigung. Wer noch im Zweifel sein sollte über die Bedeutung der vom Herrn erteilten Antwort, prüfe außer dieser selbst die weitere, unmittelbar sich anschließende Erörterung des Heilandes über den Täufer und das Prophetentum[2]), und es wird ihm volle Klarheit werden. Indes ergiebt sich die Notwendigkeit einer offiziellen Anfrage betreffs des Messiasberufs Jesu und der gleichfalls offiziellen Beantwortung derselben auch noch von einem anderen Standpunkt der Betrachtung aus. Johannes hatte nach der Taufe im Jordan Jesum als denjenigen bezeichnet, der kommen sollte, hatte mit lauter Stimme seinen Volksgenossen zugerufen: Er ist mitten unter euch getreten, den ihr nicht kennet. Der ists, der nach mir kommen wird, welcher vor mir gewesen ist. Er ist das Lamm Gottes, welches der Welt Sünde trägt; Er ist der Sohn Gottes[3]). Daß nun Johannes mit seiner wenn auch sehr bestimmten Aussage über Jesus wahr geredet, bestätigte dieser wohl thatsächlich d. h. durch seine von jenem Zeitpunkte an entfaltete Lehrthätigkeit und Wunderwirksamkeit: Predigt, Krankenheilung, Totenerweckung waren für die mit den Weissagungen des A. T. vertrauten Zeugen des Lebens Jesu ziemlich sichere Kennzeichen für dessen Messianität; allein was die Predigt anlangt, so hatte auch Johannes solchen Eindruck gemacht, daß manche ihn für den Messias hielten, und die Wunder-

1) I Mos. 49, 10.
2) Matth. 11, 7 ff.
3) Joh. 1, 26 ff.

thätigkeit Jesu war sehr beweisend, doch zeigte die heil. Geschichte des Volkes ähnliche „Großthaten" auf, welche durch Propheten und andere erkorene Werkzeuge Gottes vollbracht worden waren. Darum war eine Erklärung des Heilandes selbst über seinen Messiasberuf unerläßlich: sie erfolgte mit aller Förmlichkeit auf die Anfrage des Johannes. Man fasse den Zeitpunkt ins Auge, in welchem die Antwort erteilt wurde. In den Tagen der Gesandtschaft war die Entwicklung des Gottesreiches über das Stadium der Vorbereitung hinausgerückt. Wir sprechen hier nicht von der innerlichen Wirksamkeit des Gottesreiches, der Wirksamkeit in den Herzen der Menschen [1]), sondern von der äußerlichen, sichtbar in der Gesellschaft hervortretenden. Jesus selbst hatte seine Wunderthaten und besonders die Austreibung der Teufel als Momente dieser äußerlichen Wirksamkeit und als einen Beweis für die wirkliche Ankunft seines Reiches bezeichnet [2]). Während Er beim Beginn seines Auftretens ähnlich wie der Vorläufer nur vom Nahen des Himmelreiches gesprochen hatte, konnte Er jetzt unter Hinweis auf die inzwischen gewirkten Wunder der genannten Art das Reich als wirklich angekommen erklären [3]). In der Zeit nach der Gesandtschaft finden wir keine anderen, etwa auffallenderen Zeichen und Wunder; vielmehr auch wieder Krankenheilungen, Teufelsbeschwörungen und Totenerweckungen. So erscheint der Zeitpunkt, in welchem die Gesandtschaft, Anfrage und Antwort erfolgte, als der einzig geeignete,

1) Lukas 17, 20 u. 21.
2) Lukas 10, 9 ff.
3) Vgl. hierüber Schanz, Apolog. III, 37 ff.

Gott gewollte. Tertullian, der scharfsinnige Denker, hat richtig erkannt, daß bei der Annahme des Zweifels die aus der heil. Schrift [1]) geschöpfte Anschauung, wornach Johannes noch im Mutterleib befindlich mit dem heil. Geist erfüllt ward und erfüllt blieb [2]), eine Einschränkung erfahren müsse. Da er einmal in der Frage des Johannes den Ausdruck des Zweifels erblickte, sprach er den schon oben angeführten Satz aus, der Geist Gottes sei im Gefängnis vom Täufer gewichen. Diese Aufstellung ist lediglich die Konsequenz der unerwiesenen Prämisse. Für alle, welche letztere nicht als richtig anerkennen, bleibt die Aussage der heil. Schrift in Giltigkeit, daß Johannes bis zu seinem Tode, die Tage der Gefangenschaft nicht ausgenommen, der Leitung und Führung des heil. Geistes sich zu erfreuen hatte. Wie dieser ihm vordem zum öffentlichen Auftreten in der Wüste den Impuls gegeben, so trieb er ihn jetzt, nachdem die Wunderthaten Jesu vollbracht waren, wiederum dazu an, Gesandte an den Herrn zu schicken und ihm durch Vorlegung der Frage, ob er der verheißene Messias sei, den Anlaß zu einer offenen, feierlichen und förmlichen Erklärung über seine Messiaswürde zu geben. Johannes läßt aber die Frage nicht im Interesse seiner Persönlichkeit dem Heiland vorlegen, wie aus dem Plural „wir" [3]) hervorgeht, sondern als Repräsentant des alten Prophetentums, als προήγορος des ganzen jüdischen Volkes, ja der gesamten Menschheit, welcher

1) Lukas 1, 15.

2) Betreffs der Erklärung der angeführten Schriftstelle siehe Schanz, Lukas S. 72.

3) „Sollen wir eines anderen warten"?

der Messias verheißen war. In seiner Antwort weist Jesus auf die offenkundigen Werke des Heils hin, welche der Prophet Jesaia [1]) als Wahrzeichen und Früchte der Erlösungszeit voraus verkündet hatte. Die Worte, welche die Erwiderung des Herrn abschließen, bilden, wie das „und" [2]) zeigt, einen integrierenden Bestandteil der Antwort und gelten dem Johannes, insofern er die Frage als Wortführer und Vertreter der ganzen an der Schwelle des Reiches stehenden Menschheit dem Herrn vorgelegt hatte. Es möge dahin gestellt bleiben, ob dieser bemerkenswerte Schluß, wie er die ernste Mahnung giebt, an dem anspruchlosen Lehrberuf Jesu keinen Anstoß zu nehmen, so zugleich nach Vorwärts auf das kommende Leiden und Sterben hinweise; jedenfalls treffen diese Worte den Johannes persönlich um so weniger, als dieser gleich im Anfang seiner öffentlichen Thätigkeit durch sein fast schroffes Auftreten gegen die vornehmen, hochmütigen, meist wohlhabenden Pharisäer und Sadduzäer und durch seine liebevolle Hinwendung zu den Soldaten und verachteten Zöllnern bewiesen hatte, daß er die Anteilnahme am neuen Reich von Geburt und Reichtum unabhängig und den Reichsherrn als Freund und Beglücker der Verachteten, Schwachen und Armen dachte. Wir kennen jene Kreise, in welchen man den angedeuteten Vorstellungen huldigte und zwar auch noch nach dem Tode Jesu huldigte. Wir erhalten in dieser Beziehung Aufschluß von dem ersten Evangelisten, der in seiner Evangelienschrift den Beweis führt, daß Jesus ganz entgegen den jüdischen

1) Jes. 35, 5; 61, 1.
2) Luk. 7, 23.

Erwartungen in Galiläa seine Thätigkeit begonnen und vornehmlich entfaltet habe, daß seine Lehre nicht für die Stolzen und Großen, sondern für die Schwachen, Armen und Demütigen bestimmt gewesen sei.

Dieselben Kreise hauptsächlich hatte der Heiland mit jenen ernsten Worten im Auge; das zeigt die Auseinandersetzung, welche Er nach dem Weggang der Johannesjünger vor dem Volke gab [1]), und in welcher die in der Antwort niedergelegten Gedanken ausführlicher dargelegt werden gegenüber dem eitlen hartherzigen „Geschlecht" und den Führern und Häuptern desselben, welche von der Predigt des Messias an die Armen nichts wissen wollten, da sie von dem selbstgefälligen Wahne erfüllt waren, der Messias müsse an den Mittelpunkt des theokratischen Lebens auftreten, sich hier legitimieren und von da aus seine Herrschaft beginnen. — So können wir unsere Ansicht über die Gesandtschaftsfrage kurz mit den Worten zusammenfassen: der Täufer, seit der Taufe Jesu von der Messiaswürde und Gottessohnschaft überzeugt, entsendet auf Antrieb des heiligen Geistes vom Gefängnis aus zwei seiner Jünger an Jesus, um einerseits durch eine feierliche Deklaration ein Zeugnis über seine Prophetenthätigkeit vor seinem Hinscheiden zu erwirken, andrerseits dem Heiland den gottgewollten Anlaß zu bieten, über seine Sendung und seinen Beruf sich öffentlich vor Himmel und Erde auszusprechen und zu konstatieren, daß das Reich Gottes wirklich gekommen sei.

Ende des Täufers. Nach der wohl im Jahre 781

1) Matth. 11, 7 ff.

erfolgten Gefangensetzung des Johannes in der Festung Machärus[1]) wurde etwa $1/2$ Jahr später die Hinrichtung an demselben vollzogen. Als Grund des Einschreitens gegen ihn auf seiten des Herodes Antipas bezeichnet Josephus Furcht vor einem Aufruhr, die Evangelisten hingegen die Erbitterung des Vierfürsten wegen des von Johannes gegen jenen ausgestoßenen Tadels in Sachen der Ehe mit Herodias. Man hat sich, ja nachdem man der einen oder andern Berichterstattung mehr Gewicht beilegte, über das Motiv der Greuelthat verschieden ausgesprochen. Manche sahen in der Rachsucht der Herodias den einzigen Grund des Vorgehens gegen Johannes, während die Besorgnis vor Unruhen von dem Tetrarchen lediglich als Vorwand gebraucht worden sei. Bei einer allseitigen Prüfung stellt sich folgendes mit ziemlich großer Sicherheit heraus. Herodes Antipas fühlte sich durch die Verstoßung seiner rechtmäßigen Gemahlin und die Verehlichung mit Herodias in seinem Gewissen beschwert. In seiner eigenen und des Volkes Achtung gesunken fürchtete er, der nicht vollgiltige Volksgenosse der Juden, vermöge einer auch seinem Vater angebornen Furcht für seine politische Existenz. Da redete Johannes mit Prophetenmut und Offenheit von jener That. Von solchem Auftreten des beim Volke mächtigen Johannes wurde der Vierfürst um so peinlicher berührt, weil Johannes seinen Tadel auch auf die übrigen Uebelthaten des Herrschers ausgedehnt hatte[2]). So ließ er, angespornt durch Herodias[3]), den Täufer unter der

1) Joseph. Antiq. 18, 5, 2.
2) Luk. 3, 19.
3) Mark. 6, 17.

Klage der Majestätsbeleidigung ergreifen und am liebsten hätte er ihn in seinem ersten Unmut hinrichten lassen. Allein der Grund der Gefangensetzung, die Furcht vor einem Aufruhr des Volkes, ward ihm nunmehr Grund, seine frühere Absicht aufzugeben; er war in Besorgnis, die Hinrichtung des vom Volke als Propheten hochverehrten Johannes könnte dieses zur Empörung treiben [1]). Nachdem dann die unmittelbare Gefahr beseitigt war, bekam bei Herodes der bessere Teil seines Wesens die Oberhand; er konnte bei ruhigem Nachdenken dem Vorkämpfer für Recht und Sittlichkeit die Wertschätzung und Bewunderung nicht versagen; er besuchte darum den Johannes im Gefängnis, pflegte Rat mit ihm über seine Angelegenheiten, fühlte infolge der Unterredungen mit dem Propheten die Verwerflichkeit seiner Thaten, schützte den Johannes gegen die geheimen Anschläge der Herodias [2]), und gestattete seinen Jüngern den Zutritt zu dem Gefangenen und den Verkehr desselben nach Außen. Herodias, welche allmählich das Aeußerste d. h. Lösung der gesetzwidrigen Ehe durch den vom Täufer eingenommenen Vierfürsten fürchtete, wußte der drohenden Gefahr zuvorzukommen: sie suchte und fand eine Gelegenheit, den Täufer zu beseitigen. Bei einem Hoffeste versprach der Tetrarch, berückt durch den Zauber der anmutig tanzenden Herodiastochter, Salome, dieser jede Bitte zu gewähren bis zur Hälfte des Königreichs. Salome fordert nach Anweisung der Mutter das Haupt des Täufers. Jetzt bereute Herodes seine Voreiligkeit und wird betrübt [3]);

1) Matth. 14, 5.
2) Mark. 6, 19 f.
3) Matth. 19, 9.

doch läßt er unter dem Einfluß falscher Ansichten von Ehre und Eid den Wunsch der Tänzerin erfüllen. Er zeigte sich durchaus als den feigen Schwächling, wie ihn Josephus in seinem Bericht über die Absetzung darstellt, wenn er schreibt[1]): „Er konnte sich auch sonst dem nicht entziehen, was sie (Herodias) sich einmal in den Kopf gesetzt hatte“. Nachdem auf blutiger Schüssel diesem Weib das Haupt des Johannes gebracht worden war, hat sie ohne Zweifel, eine zweite Fulvia, die Zunge des verhaßten Sittenpredigers durchstochen und damit ihre Rache bis zur vollen Sättigung gestillt. Johannes, auch im Tode ein treuer Vorläufer, indem er, ein Opfer menschlicher Verblendung und gottloser Leidenschaft, sein Blut verspritzte, aber freilich durch die Hand des Henkers in der denkbar größten Verborgenheit und so in bemerkenswertem Unterschied von dem durch die ordentliche Behörde vor den Augen der Welt in dem Mittelpunkt der Theokratie am erhöhten Orte am emporragenden Kreuze hingeschlachteten Weltheilande, hat jenes Wort, das er selbst gesprochen, wahr gemacht: „Er muß wachsen, ich aber muß abnehmen“[2]). Die Hochschätzung des heiligen Mannes, des größten aller Propheten, erhielt sich noch lange in breiten Schichten des jüdischen Volkes, und als einige Jahre nach dem blutigen Drama in Machärus der Vierfürst von seinem früheren Schwiegervater Aretas im Krieg geschlagen wurde, betrachtete das Volk nach dem Zeugnis des Josephus[3]) dieses Unglück als eine gerechte Strafe für die ungerechte Hinrichtung des Johannes. Und von Palä-

1) Joseph. Antiq. 18, 7, 2.
2) Joh. 3, 30.
3) Antiq. 18, 5, 1 u. 2.

stina aus hat sich die Verehrung des Größten aller Weibgebornen[1]) mit der Ausbreitung des Christentums allen Völkern mitgeteilt und nicht am wenigsten dem christlichen Volke der deutschen Nation. Möge dieses hehre Musterbild eines demütig-frommen Sinnes, einer selbstlosen Ueberzeugung und unerschütterlicher Grundsätze uns auch in Zukunft teuer sein!

1) Matth. 11, 11.

2.

Über Gefängnisseelsorge.

Von Domkapitular Dr. Linsenmann.

Erster Artikel.

Unsere Studien über das ethische Problem der Strafe[1]) haben uns in Beziehung auf die menschliche Strafgerechtigkeit ein doppeltes Ziel praktischer Thätigkeit gezeigt. Das eine ist die richtige Organisation des öffentlichen Strafwesens nach den höheren ethischen Zwecken der Strafe; das andere die seelsorgerliche Behandlung der der menschlichen Strafgerechtigkeit Verfallenen, insbesondere also der Strafgefangenen.

Das erste der genannten Ziele, welches die Untersuchung über die Zwecke der Strafe, über die zweckmäßige Auswahl der Strafen und die entsprechende Einrichtung der Strafanstalten, ferner die Fürsorge für die Strafgefangenen mit Rücksicht auf die Forderungen der Humanität und der Moral, die Besserungsversuche und Besserungsmittel, sowie endlich die Vorschläge für möglichste Ver-

1) Q.Schr. 1889. H. I S. 3—48. H. II S. 235—286.

hinderung der Verbrechen und der Rückfälle in sich begreift, hat seit länger als einem Jahrhundert und bis auf diesen Tag in stets gesteigertem Maße die Philosophen, Rechtskundigen und Staatsmänner beschäftigt, so daß eine reiche Litteratur darüber erwachsen ist und Spuren eines praktischen Eingreifens durch Verbesserung der Strafeinrichtungen und durch administrative Vorkehrungen zur Rettung der Verbrecher überall wahrzunehmen sind. Dagegen vermissen wir noch in hohem Grade auf seiten der Pastoraltheologie das rechte Interesse und das klare Verständnis für die einschlägigen Probleme, und es schien uns des Versuches wert, der Frage näher zu treten, ob nicht auch hier neue Anregungen gegeben, neue Gesichtspunkte eröffnet, neue Wege gebahnt werden könnten. Die Richtung, welche in diesen Fragen einzuschlagen wäre, haben wir in der obengenannten Abhandlung (S. 277 ff.) angedeutet und namentlich gefordert, „daß die Einflüsse der Religion auf die der Strafgerechtigkeit Verfallenen verstärkt werden"; wir würden demnach aus der Pastoration der Strafgefangenen ein besonderes Kapitel für die Seelsorge machen und überhaupt die Aufmerksamkeit der Hirten der Kirche und der Diener der Religion auf eine Angelegenheit lenken, welche schon nicht mehr ganz in das Gebiet der individuellen Fürsorge und der Arbeit im kleinen fällt, sondern geradezu eine öffentlich-rechtliche Bedeutung gewinnt; denn es handelt sich, Gott sei es geklagt, bereits um eine Summe von gemeingefährlichen, die Gesellschaft bedrohenden Elementen, um ein angehäuftes Maß von Verbrechertum und sittlichem Elend, dessen Bekämpfung zur Aufgabe des Staatsmannes wird.

Während noch die neuesten Lehrbücher der Pastoral-

theologie, z. B. Gaßner, Schüch, die Gefängnisseelsorge entweder kaum berühren oder, wie Benger, nur in einer ganz engen Begrenzung erwähnen, und nur Amberger (Pastoraltheologie III. 2. S. 464 ff.) der Gefängnispastoration als solcher einige Seiten widmet, sind uns kürzlich einige monographische Arbeiten von Gefängnisgeistlichen bekannt geworden, in welchen auf die Aufgaben der Gefängnisseelsorge hingewiesen und überhaupt eine Orientierung über die vorliegenden Probleme versucht wird.

Die eine dieser Schriften, von dem Gefängnisgeistlichen F. A. Karl Kraus in Freiburg i. B.[1]), haben wir um so erwartungsvoller zur Hand genommen, als schon die Darstellung der Gefängnisseelsorge von demselben Verfasser in dem „Handbuch des Gefängniswesens" von F. v. Holtzendorff und Eug. v. Jagemann, II (Hamburg 1888), uns in hohem Grade angezogen hatte. In seiner neuen Arbeit tritt nun Kraus den Nachweis an, daß innerhalb der christlichen Gesellschaft von Anfang an im Sinne des Wortes Christi Matth. 25, 36 die Gefangenen besonderer Gegenstand der Obsorge, Teilnahme, und brüderlicher Hilfe gewesen und daß die Spuren der kirchlichen Gesetzgebung und charitativen Thätigkeit zur Verbesserung des Loses der Gefangenen und für Erreichung der höheren Zwecke der bürgerlichen Strafen in jedem Jahrhundert bemerklich seien. Solcher Nachweis, von dem wir hoffentlich bald die Fortsetzung erhalten,

---

1) Die Gefangenen und die Verbrecher unter dem Einflusse des Christentums. Geschichtlicher Überblick umfassend die ersten siebzehn Jahrhunderte. Separatabdruck aus den „Blättern für Gefängniskunde". Heidelberg, G. Weiß 1889.

ist für uns namentlich in einem Punkte überaus wichtig. Für diejenigen nämlich, welche nur mit der gewöhnlichen theologischen Fachlitteratur der Pastoral bekannt sind, entsteht leicht die Vorstellung, als ob die Theologie und Kirche es ganz der Laienwelt, ja als ob die Vertreter der Religion der Gnade und Versöhnung es dem modernen Humanismus überlassen hätten, die so ernsten Aufgaben der Bestrafung der Verbrechen und der Besserung der Verbrecher im Sinne der Menschlichkeit und nach höheren wissenschaftlich humanen Gesichtspunkten in die Hand zu nehmen; die weltlichen Wissenschaften und Humanitätsbestrebungen hätten demnach Lorbeeren gepflückt auf einem Felde, auf welchem sich die Macht des echten Christentums vor allem hätte zeigen müssen, während die kirchliche Theologie und Praxis sich stets nur in ihren altgewohnten Zirkeln bewegte. Es gereicht **Kraus** zum Verdienst, wenn er auch nicht gerade der erste ist, darauf hingewiesen zu haben, daß die Probleme, mit welchen die heutige Strafrechts- und Gefängniswissenschaft sich beschäftigt, weder neu, noch daß ihre Lösung von den berufenen Vertretern der christlichen Religion vernachlässigt worden. Es verhält sich hier wie auf verschiedenen Gebieten des modernen Kulturlebens, z. B. in Sachen der Lohn-Frage, in der Sklavenfrage u. a. Das stille geräuschlose Arbeiten der christlichen Liebesthätigkeit, das Aufsprossen der Saat aus dem Samen der christlichen Ideen unter all den Stürmen und Unbilden der Jahrhunderte wird vergessen, wenn mit großem Geräusch und viel Reklame eine sog. moderne Idee auf den Schauplatz der Weltlitteratur tritt. Man muß allerdings auch von der Kirche und ihren Dienern nicht verlangen, was noch

nicht an der Zeit ist und wofür die allgemeinen Erkenntnisse und Vorbedingungen nicht vorhanden sind. Aber wer will uns sagen, durch wen diese Erkenntnisse angebahnt, die günstigen Vorbedingungen für neue Einrichtungen und Kulturfortschritte vermittelt, eingeleitet oder herbeigeführt worden? Der April macht die Blumen, der Mai aber hat die Ehre davon, sagt ein italienisches Sprichwort. Die Kirche bereitet die christliche Kultur vor, hegt und wärmt sie in ihrem Schoße, die Welt aber nimmt den Ruhm davon. Uebrigens kann, nebenbei bemerkt, es die Kirche auch nicht Allen recht machen, nicht einmal ihren eigenen Kindern. Während es gerade die Kirche ist, durch deren Gesetze und Einrichtungen ein Zug von Milde, Gnade und Versöhnlichkeit, von Scheu vor Blutvergießen und Menschenqual geht, stoßen sich gerade in unserer Zeit wieder Viele im scheinbaren Interesse des religiös-sittlichen Ernstes an der Milde der heutigen Strafsysteme und Gefangenenbehandlung, indem sie nicht beachten, daß Härte und Grausamkeit weit mehr dem Drang der unerlösten Natur nach Rache und Blut und Wiedervergeltung, als dem christlichen Gesetze der Buße und Gnade entspricht. Mag man uns auch entgegenhalten, daß man eben auch nicht im Strafrecht solle von einem Extrem in das andere fallen! Wenn nur nicht die Leidenschaft der Menschen, womit sie über die Sünden von Freund und Feind urteilen, auch ins Extrem fallen würde! Es ehrt den Christen wenig, sich an den Qualen der Mitmenschen zu weiden und grausamer zu sein als die Kinder der Welt, welche einander auch nicht zu schonen pflegen, wenn sie von einander Unrecht oder Schmerz erfahren.

Ein anderes Schriftchen von dem Strafanstaltsgeistlichen Jacobs in Werden a. d. R.[1]) beschäftigt sich im wesentlichen mit den Aufgaben der Gegenwart im Anschluß an die modernsten Bestrebungen in Theorie und Praxis, welche sich auf den doppelten Zweck des Strafvollzugs, Besserung der Verbrecher und Verhütung des Verbrechens, beziehen. Es handelt sich teils um eine aus eigener Erfahrung geschöpfte Beurteilung der neuesten Einrichtungen und Systeme, wie z. B. Isolierung der Gefangenen in Zellenhaft, Beschäftigung derselben, Methoden der Belohnung oder Bestrafung im Gefängnis, Schulunterricht u. s. w.; teils um das Problem der Prophylaxis oder um die Mittel und Maßregeln, wodurch das Verbrechen, wir möchten besonders sagen das seuchenartig anwachsende und gemeingefährliche Verbrechertum verhütet werden könnte. Hier werden besonders genannt: Bekämpfung der Irreligiosität, der Trunksucht, der Unzucht, des Müssiggangs und des Bettels. Wenn nun auch in diesen Ausführungen kaum etwas Neues gesagt ist über das hinaus, was der Kenner der einschlägigen kriminalistischen Litteratur oder ein mit den Pastorationsverhältnissen in Gefangenanstalten bekannter Geistlicher oder Beamter schon kennen muß, so kann doch das Schriftchen allen denen zum Studium empfohlen werden, welche sich über die Hauptfragen im Allgemeinen unterrichten oder sich auf die Seelsorge in Gefangenenanstalten vorbereiten wollen. Die ernsten sittlichen Winke, welche der Verf. für die Verhütung der Verbrechen giebt, dürften auch für die maßgebenden Kreise in der Regier-

1) Die Besserung des Verbrechers und die Bekämpfung des Verbrechens in und außer dem Gefängnisse. Düsseldorf, Schann (1889).

ung der Staaten und Völker der Beachtung wert sein.

Dennoch lassen uns die bisher bekannt gewordenen Ausführungen von theologischer Seite nur um so klarer erkennen, wie vieles auf diesem Gebiete noch zu thun sei. Und die folgenden Zeilen können auch nicht mehr versprechen als Anregungen, Gedanken, Winke und Wünsche.

I.

Wenn wir daran gehen, die Aufgabe der Gefangenenseelsorge näher zu bestimmen, so wollen wir zunächst nicht in ein Gebiet übergreifen, das über den Machtbereich der Kirche hinausragt; wir haben uns vielmehr an die bestehenden staatlichen Strafeinrichtungen anzuschließen, welche, mögen sie auch im einzelnen vieles zu wünschen übrig lassen, immerhin in ihren sittlichen Zielen mit unsern Begriffen von Verbrechen, Strafe und Sühne zusammenstimmen und im großen und ganzen in einem ernsten sittlichen Geiste geleitet werden. Es kann nicht Aufgabe des amtlich bestellten Gefängnisgeistlichen sein, die bestehenden Einrichtungen in unpassender Weise, vielleicht gar vor den Gefangenen selbst, kritisch zu bemängeln, sondern vielmehr durch treue Mitarbeit die Zwecke derselben zu befördern; nur im Einklang mit der Leitung des Ganzen wird es der Macht der Religion und dem persönlichen hingebenden Walten des Seelsorgers gelingen, persönlichen Einfluß auszuüben und durch Verwertung der eigenen Erfahrungen, Beobachtungen und Ueberzeugungen an der Verbesserung der Einrichtungen und Systeme selbst mitzuarbeiten.

Da in unsern staatlichen Ordnungen die Seelsorge, Gottesdienst, Sakramentsempfang und persönlicher Verkehr des Geistlichen mit den Strafgefangenen, zu den

Elementen der Strafeinrichtungen gehört und dem Vertreter der Kirche ein Hausrecht unter den Vorständen der Gefängnisse zusteht, so haben wir ein Recht der Seelsorge nicht erst zu erobern, vielmehr eine Pflicht, dasselbe so zu üben, daß wir uns darüber verantworten können.

Aber vielleicht ist damit, daß eine regelmäßige Gefangenenseelsorge eingerichtet ist, schon alles gesagt, und das schöne Wort vom Berufe, den Gefangenen die Erlösung zu verkündigen (Luk. 4, 18), läßt eine geistige Deutung zu, durch welche der Unterschied zwischen den bürgerlich Gefangenen und den Freien verschwindet, weil im sittlichen Sinne Alle Gefangene sind unter der Knechtschaft der Sünde, so lange das Evangelium vom Reiche Gottes nicht in uns wirksam geworden ist. In der That läßt es sich annehmbar darstellen, daß die Aufgabe des Seelsorgers gegenüber den Strafgefangenen im wesentlichen keine andere sei als die Sorge für alle Andern, die eben Alle der geistlichen Pflege, der Predigt, des Sakraments, des Gebets und der suchenden Liebe bedürfen und von deren freiem Willen es abhängt — seien sie nun im Kerker oder in den Stätten häuslichen Wohlbefindens, — ob die dargebotene Gnade an ihnen wirksam sei. In der Hand des Menschen ist sein Schicksal; der Seelsorger hat über den Sträfling keine andere Gewalt als über den Freien.

Dennoch müssen wir der Frage über einen spezifischen Inhalt des Berufs eines Gefängnisgeistlichen hier etwas näher treten. Zu diesem Zweck muß aber vor allem das Wesen der Gefängnispastoration in Hinsicht auf das Objekt genauer begrenzt werden.

Wenn in der antiken Welt und bis tief in die christlichen Jahrhunderte hinein von Gefangenen und von dem an ihnen geübten Liebeswerk durch Besuch (Matth. 25, 36) und Spendung von Unterstützungen zum Lebensunterhalt oder zum Loskauf die Rede ist, so ist die Situation sowohl des Gefangenen als des Vollbringers eines Liebesdienstes an demselben von der einer modernen Strafanstalt wesentlich verschieden. Wir schließen von unserer Darstellung zum voraus alle widerrechtlich Gefangenen, Glaubensgefangenen, Opfer eines räuberischen Krieges oder der Piraterie aus. Auch Kriegsgefangene, in Schuldhaft Befindliche und in gewissem Sinne auch die sog. politischen Verbrecher können wir übergehen. Dieselben können zwar wohl Objekte sowohl besonderer Liebesdienste als der amtlichen Seelsorge werden, fallen aber nicht in die Kategorie von Strafgefangenen, denen unsre Aufmerksamkeit nun einmal zugewendet ist. Streng genommen fallen in diese Klasse auch nicht die Untersuchungsgefangenen, ebenso die zum Tode Verurteilten, deren Haft nur eine kurze Vorbereitung auf den eigentlichen Strafvollzug, die Hinrichtung, ist. Die Anweisungen, welche die Pastoraltheologen wie Benger [1]) im Anschluß an Liguori und ältere Vorgänger geben, erstrecken sich nur auf diese letztere Art von Gefangenen und nicht auf die Gefängnisse als die eigentlichen Strafanstalten. Zu den sehr verständigen Bemerkungen Bengers über die seelsorgerliche Behandlung der Untersuchungsgefangenen 2c. möchten wir übrigens noch die Warnung davor beifügen, daß nicht Seelsorger, von falschem Mitleid bewegt,

1) Pastoraltheologie III § 182 S. 708 ff.

ihre Vertrauensstellung dazu gebrauchen, um einen Schuldigen der gerichtlichen Bestrafung zu entziehen, so daß sie sich selbst der Begünstigung des Verbrechens schuldig machen.

Wir können ferner von unserer Betrachtung diejenigen ausschließen, welche wegen einer Uebertretung, eines polizeilichen Vergehens, allenfalls auch eines Forstfrevels u. dgl. zu kurzzeitigen Haftstrafen verurteilt sind. Der Charakter dieser Buße ist ein erheblich anderer als der Strafe in einer Straf- und Korrektionsanstalt. Sowohl die kurze Dauer als die begleitenden Umstände des Strafvollzugs lassen sozusagen das Bedürfnis einer seelsorgerlichen Einwirkung, sei es zur Tröstung oder zur Weckung des Gewissens nicht aufkommen; ja möglicherweise dient die Entbehrung des gewohnten Gottesdienstes wie die Ausschließung vom gewohnten menschlichen Verkehr zu beabsichtigter Verschärfung der Strafe.

Die Strafgefangenen in unserm Sinne sind vielmehr diejenigen, welche wegen eines eigentlichen Vergehens oder Verbrechens sowohl im sittlichen als im kriminalistischen Sinne Strafe verbüßen, also wegen einer schweren Schuld, die nicht bloß das Gewissen drückt, sondern wegen der Verletzung der Rechte oder Güter der menschlichen Gesellschaft öffentliche Sühne fordert. Diese Güter der Gesellschaft können ideelle oder materielle sein; das charakteristische Wesen des Uebelthäters liegt darin, daß er über jene Schwelle hinaustritt, jenseits derer die soziale Ordnung, der häusliche und bürgerliche Friede aufhört. Der Übelthäter wird ein Friedbrecher, ein Feind der Gesellschaft und zwar aus bewußt bösem Willen; würde ihm Sicherheit und Straflosigkeit zu teil, so läge darin eine Bedrohung der bürgerlichen Ordnung und des sozialen Rechts-

zustandes, das Einschreiten der Obrigkeit gegen ihn ist zunächst ein Akt der vis coercitiva; es muß dem auf die Rechtsverletzung gerichteten Willen ein höherer, mit Macht ausgerüsteter Wille entgegengestellt werden; die Haft bedeutet zunächst nur den Sieg der rechtmäßigen Gewalt über gesetzlose Willkür des Einzelwillens; in diesem Sinne hieß es im alten römischen Recht: carcer ad continendos, non ad puniendos homines haberi solet. Wir setzen auch beim Begriff eines Vergehens oder Verbrechens einen Thatbestand voraus, welcher sowohl mit Rücksicht auf die Tragweite nach außen als in dem subjektiven sittlichen Urteil eine schwere Schuld begründet. Der landläufige Ausdruck „gemeines Verbrechen" für eine kriminell strafbare That genügt uns nicht ganz; derselbe ist zwar gewöhnlich in dem Sinne gemeint, daß gemein zugleich ehrlos bedeutet, also nicht den Gegensatz von vornehm oder von auserwählt im sozialen, sondern im sittlichen Sinne den Gegensatz von edel gesinnt und hochstrebend ausdrückt. Gesellschaftlich hat man hiefür den Ausdruck der „bürgerlichen Ehre", welche durch das gemeine Verbrechen verloren geht und deren Verlust ein Element des Strafvollzugs selbst ist.

Wir müssen es uns zwar vorbehalten, daß die sittliche und die kriminalistische Auffassung vom Vergehen und vom gemeinen Verbrechen, wie auch von Bewahrung oder Verlust der bürgerlichen Ehre sich in einem einzelnen Falle nicht ganz decken. Es wird auch zuweilen für die sittliche Betrachtung noch schwerer sein als für die kriminalistische, zu entdecken, in welchem entscheidenden Moment die Schwelle überschritten worden, welche den

Verbrecher vom ehrlichen Manne, den Sünder vom Gerechten scheidet. Für uns genügt es vorerst im allgemeinen uns klar gemacht zu haben, was wir unter Strafgefangenen im eigentlichen Sinne verstehen. Gerade daß zwischen ihnen und den unbescholtenen Bürgern eine trennende Mauer aufgerichtet ist auch in sittlicher Hinsicht, läßt uns die Behandlung dieser Gefangenen als ein besonderes Problem der Pastoral erscheinen, und zwar gerade erst recht von da an, wo die Gefangenschaft nicht mehr bloß ad continendos homines, als Maßregel der Sicherung und als Übergang zu dem eigentlichen Strafvollzug dient, sondern als malum passionis in der Hauptsache die Strafe selbst ausmacht.

II.

Der Zweck der Seelsorge als Element des Strafvollzugs in den Gefängnissen kann unter doppeltem Gesichtspunkt betrachtet werden. Der Strafgefangene soll, soweit die gesetzlichen Normen des Strafvollzugs es zulassen, zunächst jener Wohlthaten der Kirche nicht beraubt werden, welche für die christliche Gemeinde überhaupt im geordneten regelmäßigen Gottesdienst und für den Einzelnen im persönlichen Zutritt zum Seelsorger liegen. Es wäre, wie oben schon angedeutet, als Verschärfung der Strafe anzusehen, wollte man den Gefangenen den Gottesdienst und die sonstigen seelsorgerlichen Akte ganz versagen, geradeso wie es zur geschärften Pein würde, im Gefängnis den Sonntag aufzuheben. Daß der Gefangene, von der Welt physisch und moralisch abgeschlossen, doch nicht zugleich von der kirchlichen Gemeinschaft aufgegeben und gemieden wird, daß vielmehr

gerade da, wo die tiefste Depression und Verlassenheit eingetreten, die Religion ihre Segnungen anbietet und in ihrem wahren Charakter einer frohen Botschaft der Erlösung erscheint, ist allein schon ein großer Zug in unserer sozialen Moral.

Hiezu kommt nun aber zweitens der besondere Zweck der Gefängnisseelsorge, nämlich es soll durch Zuhilfenahme der moralischen und religiösen Lebensmächte die poena vindicatina der bürgerlichen Justiz zu einer poena medicinalis erhoben werden; der Seelsorger ist Gehilfe des Zuchtmeisters; und wenn dies einmal im Prinzip anerkannt ist, dann muß folgerichtig auch seine Stellung und Funktion als eine um so viel bedeutungsvollere angesehen werden, als die moralischen und religiösen Machtmittel höher stehen wie der rein körperliche Zwang und materielle Pressionsmittel.

Es hat also einen guten Sinn, wenn man von besonderen Aufgaben der Gefängnisseelsorge redet, die nicht schon in den allgemeinen Zielen der pastoratio ordinaria eingeschlossen sind. Gleichwie es in der Gefängnisverwaltung eine besondere Instruktion für die Regelung der Seelsorge gibt, so muß auch die Pastoral selbst dem Gefängnisgeistlichen besondere Anweisungen geben können.

Es lassen sich nun freilich über die Hoffnungen einer ersprießlichen Wirksamkeit des Seelsorgers in den Gefängnissen mancherlei Erwägungen anstellen. Man kann sich den Erfolg abhängig denken von der richtigen Stellung, welche dem Seelsorger und der Kirche überhaupt im Organismus des bürgerlichen Strafverfahrens eingeräumt wird; man könnte demnach für das pastorelle Wirken Bedingungen stellen. Doch das wollen wir hier nicht,

wir wollen namentlich nicht abwarten, bis einmal die vollkommenste und ganz befriedigende Form des Strafvollzugs und der ganze und volle Friede zwischen Welt und Kirche auf diesem Gebiete gefunden sein wird, wir wollen die Zustände nehmen wie sie sind, und uns in ihnen — in Hoffnung auf stete Vervollkommnung — einrichten, und wollen das Günstige und Ungünstige erwägen, womit der Seelsorger auf seinem Arbeitsfelde zu rechnen hat. Das Gefängnis kann die Erreichung der Zwecke der Seelsorge erleichtern oder erschweren; man muß die hier mitwirkenden Umstände überdenken, um mit ihnen zu rechnen.

Erwägen wir zuerst, was die Seelsorge im Gefängnisse erschwert. Das ist nun vor allem schon der Stand der Unfreiheit. Schon der äußere Zwang, die äußere Notwendigkeit der Haus- und Arbeitsordnung ist der inneren Einkehr, der Beschäftigung mit inneren Lebensregungen und religiösen Empfindungen nicht günstig. Schwerer aber noch wird der innere Zwang, der Druck auf das Gemüt empfunden. Was Sache der freien Überzeugung sein sollte, Gottesdienst und Erbauung, wird unter den Zwang der Gefängnisregel gestellt und durch niedere Polizeiorgane beaufsichtigt. Der Bote des Evangeliums redet von Liebe und Gnade, der Gefangene aber steht unter dem Planeten des Zornes; der Seelsorger redet von Freiheit der Kinder Gottes und verheißt sie; aber hinter ihm schließt sich wieder der eiserne Riegel, er kann sein Wort nicht wahr machen, er kann nicht Erlösung, er kann kaum dem verwundeten Herzen Balsam des Trostes und der Hoffnung spenden. Wie soll der Glückliche den Unglücklichen trösten? Klingt es

nicht wie Hohn: der Bote des Friedens — ist Gehilfe der vollziehenden Strafgewalt, er geht wieder davon und überläßt den Unglücklichen seiner Reue und seiner Schande.

Dagegen sind nun in einem gut geleiteten Justizwesen und in einer humanen Einrichtung der Strafanstalten manche Umstände denkbar, welche die Zwecke der Seelsorge fördern könnten. Mag auch zunächst die Seele des Gefangenen ein harter Ackergrund sein, festgetreten und zerstampft von jenen Leidenschaften und Schicksalsschlägen, welche den Delinquenten bis zum Verbrechen geführt haben, so werden doch oft gerade hier die Geheimnisse besonderer Gnadenerweckungen offenbar, vermöge deren der verlorne Sohn sich sittlich höher hebt als der im Vaterhause zurückgebliebene.

Schon der erste Griff, womit die menschliche Gerechtigkeit den Frevler erreicht und ihm über die Illusion einer falschen Sicherheit die Augen öffnet, ist von erschütternder Gewalt; die höhere sittliche Ordnung, die nicht ungestraft verletzt wird, tritt dem Übertreter grell, mit Angst und Schrecken, vor die Augen, wehethuend, aber mit einer unerbittlichen Wahrheit und Klarheit. Und es ist nicht etwa ein einmaliges Blitzesleuchten, sondern es erfolgt die Notwendigkeit und die Muße für den Frevler, sich mit sich selbst und seiner Schuld in Gedanken zu beschäftigen; er macht die Erfahrung vom bösen Gewissen nach der That; dann folgen die Bemühungen, sich der Entdeckung zu entziehen; es nahen die dunkeln Schatten des Verdachts, dann zeigen sich deutlicher die Gestalten der Ankläger und Zeugen; es verbreitet sich eine unheimliche Helle über die That und

deren Umstände. Nun beginnen denn auch die sophistischen Anstrengungen des Scharfsinns, um vor sich selbst und der Welt die Bedeutung der That, wenn man dieselbe doch nicht ungeschehen machen kann, abzuschwächen; aber selbst dies kann nicht ohne peinliches Nachsinnen, ohne Reue und Erinnerungen an die besseren Tage der Schuldlosigkeit abgehen. Den eigenen Versuchen des Angeklagten, die That zu entschuldigen und zu beschönigen, stellt sich der Wahrheitsernst der Zeugen, die sittliche Macht des Richters, die verhängnisvolle Deutlichkeit des Beweises entgegen. Dann kommen die Tage der einsamen Haft, die langen Stunden voll bitterer Erinnerungen an verscherztes Glück; die langen schlaflosen Nächte oder die bangen ängstlichen Träume; das Erwachen selbst, welches nach solchen Träumen eine Erlösung vom nächtlichen Schrecken sein sollte, zeigt dem sich öffnenden Auge nur wieder die Kerkermauern und die Fenstergitter, den Wasserkrug, die verriegelte Thüre, und so erfüllt sich die Seele mit neuem Entsetzen. Dann bricht der Tag der gerichtlichen Entscheidung an; es erfolgt der Gang zum Richter, das Erscheinen vor den Zuschauern und Zuhörern, die selbst wieder gemischt sind aus Freunden, die in der Seele verwundet sind und trauern; aus Neugierigen, die sich an den Mienen, den Gemütsbewegungen Leidenschaften der Angeklagten weiden und psychologische Rätsel studieren; endlich aus solchen, die vom Angeschuldigten vielleicht schwer gekränkt, blutig geschädigt worden und die, sei es vor dem irdischen, sei es vor dem himmlischen Richter, gegen ihn zeugen werden. Dann die Verhandlung selbst, die Zergliederung der That, die unerträgliche Genauigkeit, womit die einzelnen Momente

derselben an die Öffentlichkeit gezogen werden, das Erforschen von Herzen und Nieren nach den guten oder bösen Trieben, die in Vergangenheit und Gegenwart des Angeklagten regsam gewesen, die Aufhellung eines ganzen Lebensganges, der mit dem Verbrechen und mit dem Verluste alles dessen endet, was dem Menschenleben Licht, Freude, Hoffnung, Trost und Schwung giebt. Und dann zuletzt der Ausspruch: schuldig! Das ist die amtliche Besiegelung des Übertritts in einen neuen Zustand des dauernden, unabweisbaren, mit bestimmter Deutlichkeit erkannten und empfundenen Unglücks, der Einreihung in die Scharen der Verworfenen und für dieses Leben Verlorenen! Also ist es entschieden, die Brücke abgebrochen! Nun trennt ihn alles von allem, was ihm sonst eigen und lieb war, von Heimat, Familie, Lebensstellung, Lebensaussicht — und das alles um der eigenen Schuld willen! Und nun der schaudervolle Gang in den neuen, dunkeln, trostlosen Abschnitt des Lebens, in die Strafanstalt! Da legt der Verurteilte das bürgerliche Gewand ab und vertauscht es mit der Sträflingsjacke; was unter anderen Umständen als eine persönliche Entehrung empfunden wird, das wird jetzt fast zu einer Wohlthat: der Sträfling legt sozusagen selbst seinen Namen ab; er wird zur bloßen Nummer, seinen Mitgenossen gegenüber namenlos, unerkannt, wildfremd; er muß aber auch von nun an auf persönliche Freundschaftserweise, auf den lieblichen Klang menschlicher Zwiesprache, auf Liedersang und vertrauliches Geflüster, auf Austausch von Lust und Leid verzichten.

Uns scheint nun, daß alles dies von gewaltigen Wirkungen auf das innere und innerste Leben eines

Menschen werden müßte — oder könnte. Wer denkt da nicht an eine Heimsuchung Gottes? Je dunkler die Erdennacht vor dem Auge eines solchen Unglücklichen, desto mehr, so möchte man hoffen, wird er mit seiner Seele die Hoffnungssterne suchen, die aus einer besseren Welt zu ihm herableuchten. Wo man die Welt mit ihrer Lust, Hilfe und Trost und Freundschaft der Menschen, ja auch alle irdischen Begierden hinter sich zurückläßt, da sollte es stille genug in der Seele sein, um die Sprache der göttlichen Heimsuchung zu vernehmen; und wenn es wie Sturmfluten über die Seele gekommen ist mit Verlust von Hab und Gut und Ehre und gutem Namen, da sollte doch die unendliche Leere der Seele Raum lassen für Sehnsucht nach Gnade und für Hoffnung auf den Frieden dessen, der gekommen ist, um den Gefangenen Befreiung zu bringen (Luk. 4, 19).

Also dürfte wohl die Botschaft des Evangeliums dem Gefangenen willkommen und es dürfte durch alle die Schicksalsschläge dem Seelsorger vorgearbeitet sein. Oder vielleicht ist die wesentliche Arbeit der Bekehrung schon geschehen, ohne daß es des Dieners der Kirche bedurfte, und der Geistliche hätte allenfalls nur die Diagnose zu stellen über den schon begonnenen Heilungsvorgang? Wozu wäre denn die Strafe der bürgerlichen Rechtspflege, wenn sie nicht zugleich eine Heilkraft erhielte?

Leider wird diese unsere Zuversicht durch die Erfahrung in den Gefangenenanstalten nicht bestätigt. Vielmehr müssen wir gerade hier mit unserer Untersuchung einsetzen, um den zweifachen Satz zu beweisen, erstens daß die seelsorgerliche Thätigkeit als wesentlicher Faktor zu der staatlichen Strafgerechtigkeit hinzukommen müsse,

und zweitens, daß die Gefangenenpastoration eine besondere Kategorie der Seelsorge sei und ein besonderes Studium, eine Fachbildung — wenn man das nur nicht mißverstehen wollte — erfordere.

Wir haben früher vom rechtsphilosophischen Standpunkte aus erkannt, daß die Strafe der bürgerlichen Rechtspflege nicht in erster Linie poena medicinalis sein könne, so sehr wir auch in ihr schon den sittlichen Faktor der Sühne anerkennen. Noch deutlicher liefert die Erfahrung den Gegenbeweis, wie machtlos die bürgerliche Strafjustiz dem Besserungszwecke gegenüber steht. Nur dürfen wir, ehe wir aus diesem Grunde über die bürgerlichen Strafeinrichtungen den Stab brechen, uns dem Geständnis nicht entziehen, daß einer Klasse von Übertretern gegenüber auch die geistlichen Waffen der hingebendsten Seelsorge den Dienst versagen, nicht bloß im Strafhause, sondern auch in der Freiheit.

Wir haben von den Momenten gesprochen, welche auf den Schuldigen wie eine mächtige göttliche Heimsuchung einwirken können; aber was wir von unserm Standpunkte aus für möglich halten, ist darum noch lange nicht Wirklichkeit. Vielmehr müssen wir hier gleich zwei wichtige Ausnahmen von dem Bekehrungsprozeß, wie er im Buche steht, hervorheben. Es gibt gewichtige psychologische Momente, welche in Geist und Herz des Gefallenen und Verurteilten der rechten Einkehr und Umkehr zur Einsicht, zur Reue und Buße Widerstand leisten; und es gibt Momente von außen her, welche geeignet sind, den Gefallenen nur immer tiefer in den Abgrund zu stoßen und selbst das begonnene Werk der Buße zu unterbrechen, so daß die Strafe, d. h. der Aufenthalt

am Straforte den Gefangenen schlechter macht als er zuvor war.

1. Die Sonne erweicht das Wachs, aber verhärtet den Lehm. Die göttliche Heimsuchung gleicht der Sonne; wem aber gleichen die Strafgefangenen, dem Wachse oder dem Lehm? Gewiß sind einige von den letzteren noch innerlich von zarterer, weicher Gemütsverfassung; sie sind in einem plötzlichen Ausbruch einer Leidenschaft, deren Wesen und Gefahr sie nicht kannten, zu einer schweren That fortgerissen worden. Oder ein Anderer ist vielleicht vermöge seines mehr passiven als thätigen Naturells aus „gutmütiger Schwäche" zum Übelthäter, Betrüger, Hehler, Bankrotteur geworden, vielleicht aus falschem Diensteifer für Andere. Da entstehen dann jene gemütlichen Volksvorstellungen, wornach diejenigen, die von der unerbittlichen Justiz erfaßt worden, die bemitleidenswerten Opfer sind, welche büßen müssen anstatt der eigentlichen Frevler an der Menschheit, denen es gelingt, ihre Zwecke mit kaltem Blut zu erreichen ohne sich in den Schlingen des Strafgesetzes zu fangen.

Es ist an der Zeit, dieser sentimentalen Volksvorstellung ernster nachzugehen und sie auf ihre Berechtigung zu prüfen. Man stellt sich vor, daß mancher, der als Übelthäter Strafe leiden muß, trotz der auf ihm lastenden Schuld moralisch höher stehe, als manche in Ehren und Ansehen stehende Leute, die hinter dem Schein der bürgerlichen Ehre ein Leben voll Selbstsucht, voll unehrlichen Erwerbs und innerer Fäulnis verbergen — oder vielleicht nicht einmal verbergen, sondern sich auf die Bewährung des Wortes verlassen, daß man die kleinen Diebe hängt, die großen aber laufen läßt. Diese Er-

scheinung im öffentlichen Rechtsleben hat einen ähnlichen Wert wie die Wahrnehmung in der Individualethik, wornach zuweilen schwere Sünder der Reue, Gnade und Besserung leichter zugänglich sind, als „die Gerechten, die der Buße nicht bedürfen“ oder die Lauen, denen zum Sündigen nur der Mut und die Energie fehlt und die in ihrer Selbstgerechtigkeit der eigenen inneren Hohlheit und sittlichen Unfruchtbarkeit nicht bewußt werden. Der Beichtvater wird zuweilen die Erfahrung machen, daß ein schwerer Sünder im kasuistischen Sinne des Wortes, wenn er den Druck des Gewissens empfindet und die verderblichen Folgen seiner Übelthaten vor Augen sieht, innerlich erschüttert und zur Buße und Genugthuung bewegt wird, wo Andere sich aus ihrer bürgerlichen Unbescholtenheit und äußerlichen Gerechtigkeit ein bequemes Ruhepolster für das Gewissen zurechtmachen.

Allein weder der Satz, daß schwere Sünder leichter zu bekehren seien als leichte, noch der andere, daß kleine Diebe gehängt, große aber laufen gelassen werden, entspricht im großen und ganzen der Wahrheit. Es ist im Gegenteil von größter Wichtigkeit für den Ethiker, auch in dieser Richtung dem falschen Schein entgegenzutreten, denn derselbe erzeugt verderbliche Irrtümer und Mißgriffe. Es ist nicht einmal ganz gegen alle Einrede sicher, daß die einzelnen Beobachtungen, auf die sich das populäre Urteil stützt, wenigstens als Ausnahmen von der Regel gelten dürfen. Diese Ausnahmen als psychologische Phänomene könnten uns ja interessieren, ohne daß die Regel selbst gefährdet würde. Aber es heißt die Zuständigkeit des menschlichen Urteils überschreiten, wenn man ausrechnen will, wer ein größerer Sünder vor Gott sei.

Dagegen die Bedeutung dessen, was Verbrechen ist, darf weder im juristischen noch im psychologischen Sinne um einer Gefühlsweichlichkeit willen abgeschwächt werden.

Selbstverständlich leugnen wir nicht, daß bei dem unvollkommenen Zustand aller irdischen Einrichtungen Mancher frei und ungestraft bleibt, der die Strafe verdient hätte, wie ja auch zuweilen ein Unschuldiger die Strafe leidet, die ein unentdeckter Frevler oder ein falscher Ankläger verdient. Ebenso wenig verkennen wir, daß der größte Übelthäter — innerhalb oder außerhalb des Gefängnisses — durch wahre Reue und Buße vor Gott sich wohlgefälliger darzustellen vermag, als die mattherzige Tugend, welche weder Gott noch den Menschen gefällt. Selbstgerechtigkeit steht uns Allen schlecht an, und bürgerliche Rechtschaffenheit giebt noch keine Anwartschaft auf den Himmel. Auf die Kunde von den Galiläern, welche Pilatus hatte niederhauen lassen, sagt Jesus den Bringern dieser Botschaft: „Meint ihr, daß diese Galiläer ärgere Sünder gewesen denn die andern Galiläer? Wenn ihr nicht Buße thut, werdet ihr alle gleicherweise umkommen.“ Luk. 13, 1 ff. Also der Notwendigkeit der Buße müssen wir alle bewußt bleiben.

Aber bleiben wir beim Begriff des Verbrechens! Wir können es zwar nicht nachrechnen, wie Einer zum Verbrecher wird. Aber einiges haben wir doch beobachtet und sahen es kommen. Wir haben es gesehen und erfahren, wie von Jugend an der Eine gewissen Reizungen und Versuchungen widersteht, der Andere unterliegt. Es hat uns auch manches gelockt, ist uns manches schwer gefallen, was man uns zugemutet; es hat manche schwere, morose Stunden gegeben, wohl auch nicht ohne sittliche

Niederlage; aber wo der Eine die Schranken der Zucht, des Gehorsams, der Pietät durchbrochen hat, ist der Andere wieder in sich gegangen, ist der besseren Einsicht und guter Mahnung gefolgt, hat wieder gebetet und gebeichtet und hat sein Lebensschicksal nicht vorzeitig, unreif und mutwillig in die eigene Hand genommen. Zu der Gesamtentwicklung eines Menschenschicksals haben dann allerdings gar manche besondere Umstände mitgewirkt; aber die Entscheidung liegt doch im eigenen Willen und für jede Versuchung gilt das Wort: „Die Lust soll unter dir sein und du sollst über sie herrschen“ (I Mos. 4, 7). So wenig wie in der Theologie den Begriff der Sünde, so wenig dürfen wir in der Ethik den Begriff des Verbrechens abschwächen.

Es macht zwar der modernen Wissenschaft vom Menschen alle Ehre, die verschiedenen Momente zu erforschen und vergleichend darzustellen, welche auf das sittliche Thun der Menschheit Einfluß gewinnen, und es kann uns nur lieb sein, wenn dadurch die Verantwortlichkeit der menschlichen Gesellschaft für jedes einzelne ihrer Glieder in das rechte Licht gestellt, wenn namentlich die Bedeutung der Erziehung in Familie und Schule und einer guten Gesetzgebung zum Schutze der „Armen im Geiste“, nicht bloß der sozial „Enterbten“, immer mehr erkannt wird. Dagegen schon die Frage, ob Einer von uns vielleicht unter einer weniger guten Erziehung, in einer anderen Umgebung, unter dem Drucke von Notständen auch zum Verbrecher geworden wäre; oder umgekehrt ob ein tief gefallener Verbrecher wohl vor dem Falle bewahrt worden wäre, wenn er unter andern Verhältnissen, unter glücklicheren Sternen seine Lebensbahn

hätte eröffnen und weiter führen können — es ist eine müssige, rein unlösbare Frage. Die materialistische Betrachtung der ethischen Vorgänge, wornach die Einzelthat nur das Naturprodukt der gesellschaftlichen Zustände wäre, unter denen der Mensch lebt, ist nicht weniger im Widerspruch mit der Theologie als der täglichen Erfahrung. Denn unter demselben Himmel und auf demselben gesellschaftlichen Boden reifen vor unsern Augen ganz verschiedenartige Früchte, und zwar nicht bloß nach dem Maße der jeweiligen persönlichen Anlage, sondern nach der freien Wahl des Willens. Wenn ihr es auch wolltet, ihr vermöchtet es nicht einmal dem Dieb einzureden, daß er kein Dieb sei. Es wäre allerdings bequem und darum würde man sich vielleicht gerne daran gewöhnen, die Schuld der eigenen Thaten Anderen aufzubürden; dann wäre am Ende der Glückliche, der in ernstem sittlichen Ringen es zu sittlicher Tüchtigkeit und zu einer ehrenwerten gesellschaftlichen Stellung gebracht, dafür zu bestrafen, daß er dem Anderen den Vorsprung abgewonnen. Wenn Armut Diebe macht, dann ist etwa der Reiche schuld. Wenn aber der Reiche zum Verbrecher wird, ist dann auch der Arme schuld? Es wird Einer durch Not und Verlassenheit zum Verbrecher; aber tausend Andere werden es nicht; wer trägt die Schuld? Nicht die herkömmliche Lehre von Schuld und Verbrechen, sondern vielmehr die Einrede, daß der Verbrecher nur das Opfer der Verhältnisse, einer unrichtigen Erziehung oder sozialen Stellung sei, beruht auf einem künstlich gemachten Vorurteil. Aber allerdings würde dieses Vorurteil, wonach der Sträfling nicht eigene, sondern fremde Schuld büßte und sich als den von den Mitmenschen

Verratenen, von Feinden Verfolgten, vom Staat Mißhandelten betrachtete, den Zweck der Strafe und den Gedanken der göttlichen Heimsuchung hinfällig machen.

Wir müssen uns ernstlich verwahren gegen die Theorie von den „unschuldigen" Verbrechern, welche nur durch Unbill der Mitmenschen oder des Schicksals zu falschen Schritten geführt worden sind und welche jetzt gerade durch den Arm der Justiz, durch übel gewählte Bestrafung und durch verfehlte Gefängniseinrichtungen zu schlimmen Menschen werden. Von dieser Theorie aus ist es allerdings leicht, aus der geringen Zahl der in den Strafanstalten Gebesserten auf Irrtümer in den Strafsystemen und der Gefangenenbehandlung zu schließen. Mit gleichem Rechte könnte man aus dem niedern Stande geistlicher und sittlicher Bildung mancher Christengemeinden auf Fehler im Religions- und Pastorationssystem schließen!

Man wird nicht in einem kurzen unbewachten Augenblick aus einem Tugendhaften ein schwerer Sünder; so wird man nicht ohne Vorstufen eines geistig sittlichen Prozesses zum Verbrecher;

„ . . . es erzeugt nicht gleich
„Ein Haus den Halbgott noch das Ungeheuer."

Der plötzliche Ausbruch einer Leidenschaft zeigt nur, daß ein inneres Feuer schon länger geglüht hat und genährt wurde; man hegt im Inneren Gedanken und Gelüste, hat seine geheimen Befriedigungen daran; man stellt auf den Altar des Herzens seine Hausgötzen, während man vor den Augen der Welt dem wahren Gotte zu dienen scheint; man vermag keine Regung der verletzten Eitelkeit oder Eifersucht, keine Anwandlung der Unzufriedenheit zu unterdrücken. Und selbst dann kommt es

zuerst noch nicht zum Verbrechen, wenn auch vielleicht zu Exzessen des Temperaments; es muß zuvor lange an der Zerstörung der besseren Natur im Menschen gearbeitet worden sein, ehe er zum Verbrecher reif wird. Man kennt die gewöhnlichen Ursachen der Verbrechen: Arbeitsscheu, Genußsucht, Wirtshausleben, Trunksucht, Verkehr mit liederlichen Dirnen, bodenlosen Leichtsinn [1]). Wir können hinzufügen, daß zuweilen aus einer Reihe von geringeren Übertretungen und Unbotmäßigkeiten eine Disposition zu größerer Gesetzlosigkeit entsteht; das sind dann die Fälle, wo Einer aus „Not" sich am fremden Gut vergreift; als Regel darf jedenfalls gelten, daß die religiös sittlichen Grundsätze im Menschen schon tief erschüttert sind, ehe es zum Verbrechen kommt. Wie lange die Bewegung auf der abschüssigen Bahn braucht, ehe der Sturz in den Abgrund erfolgt, entzieht sich dem sterblichen Auge.

Wir geben zu, daß an dem sittlichen Zerstörungsprozeß äußere Umstände der Mißerziehung oder auch der sozialen Not mitarbeiten. Aber es arbeiten ja auch an jenem Menschenherzen gute Mächte, Lehren, Beispiele, Gnaden; neben den bösen Engeln stehen die guten; neben den nachteiligen sozialen Einwirkungen stehen die segens-

---

1) Bei Jakobs S. 59 f. Anm. — Daß unter diesen Ursachen nicht auch, wie wir es sonst finden, die Unwissenheit in der Religion genannt ist, könnte auffallen. Allein diese Unwissenheit oder geistig-religiöse Verödung pflegt nicht so sehr Ursache des Verbrechens als vielmehr die selbstgewollte Folge jener inneren Verwilderung zu sein, die zum Verbrechen führt. So sehr vernachlässigt in Kirche und Schule ist — wenigstens in unsern Verhältnissen — keiner, daß er nicht das Gesetz Gottes wissen könnte, wenn er wollte.

reichen Einrichtungen in Kirche, Schule, öffentlicher Sitte, sodann die Einflüsse treuer Liebe, Sorge und Erbarmung, die den Menschen durch das Leben begleiten wie die Sonne, welche vom Gewölke wohl verdunkelt aber nicht ausgelöscht wird.

Also bestehen wir darauf: das Verbrechen setzt Schuld und innere Zerrüttung, Mißbrauch und Mißachtung der göttlichen Gnade, setzt eine getrübte Vergangenheit voraus. Das sind also nicht die Herzen von Wachs, die durch Heimsuchung erweicht werden. Das ist für den Seelsorger kein junges Ackerland, kein Neubruch; es ist vielmehr ein von Leidenschaften, Erbitterungen, Mißhandlungen und Katastrophen herbster Art zerstampftes Kriegsfeld. Das Verbrechen ist nicht eine bloße Wunde der Seele, sondern ein Brandmal, das so leicht nicht verwächst oder verwischt wird. Man hat Opfer gebracht an Gut und Blut, um das Verbrechen auszuüben; leichter erkauft sich zuweilen die Tugend als der Frevel; aber alles dieses giebt dem Geiste Ziel und Richtung, bewegt auch in stillen Stunden die Gedanken, erfüllt und entzündet die Phantasie. Gottlosigkeit und Gesetzlosigkeit sind die Signatur des Verbrechens: das ist das Arbeitsfeld für den Gefängnisgeistlichen! Es giebt Gemüter, welche durch empfangene Wohlthaten nur immer undankbarer und anspruchsvoller werden. So werden manche Seelen durch fortgesetzte Erweise göttlicher Heimsuchung und seelsorgerlicher Liebe nur egoistischer.

2. Hiezu kommen nun die Umstände, welche unmittelbar ungünstig für den sittlichen Zustand der Gefangenen wirken können. Menschenhand ist ungeschickt, sie faßt rauh oder am unrechten Orte an, wühlt in den Wunden.

Wer ein rauhes Handwerk treibt, kehrt auch leicht die rauhe Seite seiner Natur heraus, und diejenigen, welche mit Entdeckung, Verurteilung und Bestrafung zu thun haben, erscheinen oft mehr wie Organe der Rache und Wiedervergeltung als der Gerechtigkeit. Die Werkzeuge der Rechtspflege selbst fungieren unvollkommen. Der Schuldige gewinnt Hoffnung auf Straffreiheit; von wenigen äußeren Umständen ist der Schuldbeweis bedingt; durch Rede und Gegenrede und Advokatenkunst wird der Begriff von Schuld verwischt und verdunkelt; die vielleicht unvermeidlichen Härten im ganzen Vorgehen von der ersten Verfolgung an rufen die innerste Natur des Verfolgten zum Widerstande auf, und Verstellung, Lüge, falsche Anschuldigung Anderer, Heuchelei wird fast zum Akte der Notwehr.

Sodann die Gefangenschaft als Strafübel. Wenn auch mit Kerker und Kerkermeister nicht mehr ganz jene schauervollen Vorstellungen verbunden sind wie in der alten Welt und noch tief in die neuere Zeit herein, so bleibt der Schließer für den Gefangenen ein harter Mann und das Gefängnis ein Raum, dessen Anblick das Herz erschreckt; man wollte ja ein malum passionis schaffen; Freundlichkeit und Milde paßt hiezu nicht, es soll der Ernst des Strafaufenthaltes nicht abgeschwächt werden.

Aber was schlimmer ist: hat der Verbrecher einen Schritt gethan über die Grenze der ehrenhaften bürgerlichen Existenz, so wird er jetzt im Namen der Gerechtigkeit ganz hinübergezogen und der Weg hinter ihm versperrt, die Thüren geschlossen, es gibt keine Rückkehr mehr in den alten Stand! Selbst die spätere Befreiung oder Begnadigung führt ihn nicht mehr der alten Heimat im moralischen Sinne des Wortes zu. Daran kann Reue

und Buße während der Strafzeit nichts oder weniges ändern. Wohl mögen zuweilen äußere Zeichen einer erheuchelten Buße, Sinnesänderung und Verdemütigung gewisse Vorteile und Begünstigungen eintragen und Aussicht auf leichtere Beschäftigung oder auch auf vorläufige Entlassung oder Begnadigung gewähren; denjenigen aber, die zu solcher Unterwürfigkeit sich nicht verstehen mögen, schnürt es nur um so mehr das Herz zu.

Eine Erschwerung des Besserungswerkes liegt ferner in dem Zusammensein mit den Schicksalsgenossen. Da ist nun auch nicht viel anders zu machen; in gute Gesellschaft kann man die Sträflinge nicht bringen, sie haben sich selbst von ihr ausgeschlossen, man kann sie nicht in Familien einführen, noch ihnen die Annehmlichkeiten und Segnungen des häuslichen und Familienlebens gestatten, noch ihnen Anteil geben an geselliger Freude, Volksfesten u. dgl. Sie sollen gerade durch ihren Ausschluß empfinden lernen, wie sehr sie gegen die Mitmenschen und die Gesellschaft gefrevelt, gerade wie auch die Kirche schwere Sünder ausschließt und sie im moralischen Sinne heimatslos macht. Man kann auch für den Gefangenen nicht eine besondere Gesellschaft schaffen, in welcher er für Seele und Geist Nahrung und Erquickung fände: er darf und soll nicht einmal mit den Vorständen oder dem Dienstpersonal in vertrauteren persönlichen Verkehr treten. Es bleibt also nichts übrig als der Verkehr mit den Schicksalsgenossen, oder die vollständige Vereinsamung.

Die Schicksalsgenossen aber — können in einander gegenseitig nur eben Verworfene erblicken, und gleichwie in einem Spital Jeder seinen Zimmergenossen für kränker hält als sich selbst, so hält man auch leicht die Mitge-

fangenen für schwerer schuldig als sich selbst. Welches Erkennen also, wenn es etwa ein früherer Bekannter ist! Und wenn es Unbekannte sind, welcher Schauer, welche schlimmen Ahnungen von dem Charakter des Genossen! Im ganzen aber, welche Luft voll moralischer Unreinheit! Auch die Hoffnung auf menschliche Ansprache ist keine erfreuliche, die Freude am Austausch von Gedanken, Erlebnisse und Erfahrungen ist eine geringe; ein gegenseitiges Vertrauen kann nicht bestehen, wo man Wahrheit vielleicht nur dann erfährt, wenn der Mitteilende schamlos genug geworden ist, um seine Schandthaten zu erzählen.

Wenn einmal das Schweigen gebrochen wird, so sind die ersten Ausbrüche die des Hasses gegen Kläger und Richter, Gefängnis und Kerkermeister, gegen Staat und menschliche Ordnung. Der nächste Ausbruch gilt in vielen Fällen der Religion, ihren Geboten und ihren Dienern. Aus Verachtung der Religion und der sittlichen Gebote ist man zum Verbrecher geworden; jetzt ist am Ende Religion und Kirche schuld an der Strafe, man rächt sich, wenigstens in Gedanken, an der Religion für die Übel, die man aus Mangel an Religion sich zugezogen hat. Weiterhin hat jeder Gefangene vom erlittenen Unrecht zu erzählen; jeden Tag werden Wunden neu aufgerissen, aber nicht Öl und Balsam aufgelegt, sondern Pfeffer und Salz hineingestreut. Das Bedürfnis sich anzuschließen und sich auszusprechen wirkt so stark, daß selbst bisher vornehmere Naturen lieber noch den Schlimmsten zum Gespielen haben als gar keinen; damit kommen aber auch sie sittlich rasch herunter. Schwerlich macht man die Erfahrung, daß ein Gefangener an seinem Genossen ernste Bekehrungsversuche macht.

Wohl aber dient die Schilderung des Bösen in den verschiedenen Formen des Verbrechens, das Verweilen der Gedanken bei den Bildern des Verbotenen zur allmählichen Gewöhnung an das Böse; es entsteht eine moralische Gemeinschaft der Genossen, die oft genug mit geheimen Verabredungen und finsteren Plänen endet.

Lassen sich die Strafgefangenen nicht in „gute Gesellschaft" bringen — denn auch ein noch so liebevoller und liberaler Verkehr mit den Anstaltsvorständen, Geistlichen 2c. kann nicht zum gesellschaftlichen Umgang werden, — so bleibt nur die Vereinsamung übrig, die wir aber zunächst doch nur als das geringere Übel, nicht als einen begehrenswerten oder unmittelbar sittlich förderlichen Zustand bezeichnen können. Nur für sittlich starke Seelen hat die Einsamkeit keine Gefahren; es heißt den Gefangenen also ein besonderes und nur in seltenen Fällen berechtigtes Zutrauen schenken, wenn man sie trotz der Ursachen ihrer Straffälligkeit für stark genug erklärt, die Einsamkeit zur sittlichen Umwandlung und Rückkehr zu benützen.

Man hat von den Gefahren der Einzel- oder Zellenhaft für die Gesundheit der Gefangenen gesprochen und befürchtet von denselben namentlich Geistesstörung in Folge von Melancholie, und Hemmung der gewohnten Muskel- und Nerventhätigkeit. Nun sagt uns zwar ein Kenner auf diesem Gebiete, daß, wenn Gefangene in Einzelhaft tiefsinnig und geisteskrank geworden, dieses Resultat weniger auf das Wesen der Einzelhaft als auf falsche Anwendung derselben zurückzuführen sei[1]).

1) Böhme, Grundzüge der Gefängniswissenschaft, Weiden 1879.

So wird es sich nun wohl auch mit den Gefahren des Zellensystems für die sittliche Verfassung der Gefangenen verhalten; die Gefahren liegen in den Umständen, aber diese Umstände sind eben fast immer da. Wenn schon zu befürchten ist, daß ein Gesunder unter dem Zwang einer unfreiwilligen, mit entsetzlichen Umständen verknüpften Vereinsamung krank werde, wie soll man für den Kranken darin Genesung hoffen? Wir wollen nun allerdings den Erfahrungen, die erst noch zu machen sind, nicht vorgreifen, und können auch die Folgen der Vereinsamung, die sich als geistige Verdumpfung und Verzweiflung, vielleicht auch als krankhafte Entzündung der Phantasie und Reizbarkeit tierischer Triebe darstellen, nicht weiter schildern. Dagegen bleibt uns der Satz stehen, daß es großer religiös sittlicher Gegenwirkung bedarf, damit den Gefangenen die Strafanstalt sich nicht mehr zur Verschlimmerung als zur Besserung gestalte.

Zuletzt kommt allerdings noch ein Faktor im modernen Strafwesen zur Erwägung, von welchem man in eminenter Weise eine sittliche Gegenwirkung gegen die schlimmen Wirkungen der Gefängnishaft erwartet, das ist die Beschäftigung der Gefangenen mit nützlicher und lohnender Arbeit. Aber trotz aller Anerkennung des Fortschritts im Gefängniswesen, welcher in der Beschäftigung der Gefangenen mit nützlicher Arbeit gelegen ist, und trotz aller Wertschätzung, in der bei uns nach christlichen Grundsätzen die Arbeit steht, können wir in Wesen und Methode der Gefängnisarbeit, wie die Dinge jetzt noch sind, noch lange nicht eine für sich befriedigende Lösung des Problems des Strafvollzugs erblicken. Wir lassen dabei die schon oft angefochtene Konkurrenz der Gefängnisarbeit

mit dem bürgerlichen Handwerk bei Seite liegen, weil wir es nur mit der moralischen Bedeutung der Arbeit zu thun haben. Aber wir können vorerst den Segen der Gefängnisarbeit noch nicht so hoch anschlagen, so wenig als den der Sklavenarbeit. Es giebt menschliche Arbeit, welche veredelt, erhebt, befriedigt; aber es giebt auch eine solche, welche herabdrückt, stumpf macht und unbefriedigt läßt. Wo nicht ein psychisches Interesse sich an die Arbeit knüpft, Freude am Gegenstand und Stoff, Freude an der Kunstfertigkeit oder Freude am Erfolg im niederen oder im höheren Sinne, wo der Arbeiter vielmehr die Empfindung hat, daß er nur zum Vorteil Anderer angestrengt, ausgenützt, ausgebeutet und dann wieder weggeworfen werde, wo sein Werk wenig und seine Person gar nichts gilt, da ist die Arbeit nicht die fruchtbare Mutter edler Töchter, nämlich der Zufriedenheit, Häuslichkeit, Freude am Leben und Zuversicht für die kommenden Tage, Menschenfreundlichkeit und Hilfsbereitheit. So wenig in der Schule die Strafarbeiten geeignet sind, die Lust des Schülers an einer zuvor verwünschten Arbeit zu wecken und zu fördern, so wenig wird aufgenötigte Gefängnisarbeit demjenigen für die Zukunft Freude an der Arbeit einflößen, der zuvor aus den Bahnen eines geordneten bürgerlichen Lebens und ehrlichen Erwerbs hinausgeworfen worden ist.

Nicht als ob wir den Wert der Gefängnisarbeit damit herabsetzen wollten! Wir geben sogar gerne zu, daß unter gewissen Voraussetzungen die Arbeit von den Sträflingen als Wohlthat und Vergünstigung, dagegen die Verweigerung derselben als Strafe empfunden wird, daß von manchen Gefangenen der arbeitsfreie Sonntag

schwerer als der Werktag ertragen wird und daß die Einzelhaft überhaupt nur durch Arbeit zu einer menschenmöglichen Strafart erhoben wird. Aber wir wiederholen, daß in der Arbeit an sich noch nicht die ausreichende sittliche Gegenwirkung gegen die korrumpierenden Einflüsse der Strafanstalten gegeben ist. —

So also ist im allgemeinen der Boden beschaffen, auf welchem die Gefängnisseelsorge sich wirksam erweisen soll nach dem biblischen Worte, daß nicht die Gesunden, sondern die Kranken des Arztes bedürfen, so wie die treue Hirtensorge den Verirrten auch in die Wüste nachgeht. Man muß der Wahrheit mutig ins Angesicht schauen, auch wo sie mit liebgewordenen Tagesmeinungen und landläufigen Vorstellungen im Widerstreit steht.

Wir bezeichnen unsern Standpunkt in letzterer Beziehung noch einmal in folgenden Sätzen:

Man muß aufhören, Partei zu ergreifen für die Verbrecher gegen die menschliche Rechtspflege und staatliche Strafgewalt! Es darf uns nicht beirren, daß menschliche Richtersprüche ja auch fehl greifen und daß menschliche Einrichtungen der Verbesserung bedürftig bleiben. Wer die Urteilssprüche Anderer tadelt, hat damit noch nicht den Beweis geliefert, daß er selbst ein tadelloser Richter sein würde, und wer an unsern Strafanstalten Mängel findet, wäre darum noch lange nicht im stande, bessere Einrichtungen zu treffen. Die Vermutung muß einmal für allemal dafür stehen, daß der bestrafte Verbrecher leidet, was er nach göttlichem und menschlichem Rechte verdient. Würde man alle Urteile und Ratschläge des landläufigen noch so menschenfreundlichen Dilettantismus wie in ein heiliges Buch zusammenfassen, es

ergäbe sich daraus noch lange kein brauchbares Gesetzbuch, welches die Weisheit und Erfahrung der Fachmänner und die bestehenden Rechtsbücher ersetzen könnte. Es hat bisher keine Strafform gegeben, welche an allen Bestraften den höchsten sittlichen Zweck der Besserung erreicht hätte; wenn unsre Strafanstalten ihn auch noch nicht erreichen, so sind sie dafür nicht allein verantwortlich zu machen.

Man muß aufhören, die Partei der Verbrecher zu ergreifen gegenüber den rechtmäßigen Ansprüchen der bürgerlichen Gesellschaft! Mitleid darf nicht zur Ungerechtigkeit, und Humanität nicht zur Verwirrung der Rechtsbegriffe führen. Man darf nicht frevelhaften Eingriff in fremdes Eigentum entschuldigen, indem man den ehrlichen Erwerb des fleißigen und geordneten Bürgers herabsetzt und in Zweifel zieht; nicht die Briganten freisprechen und die Besitzenden der öffentlichen Meinung als Bedrücker denunzieren. Man darf nicht gesetzliche Einrichtungen des Staates und der Gesellschaft direkt dafür verantwortlich machen, daß durch sie die Übelthäter zum Verbrechen verführt worden seien. Die Gesetze mögen für Einzelne drückend werden und stellenweise Notstände schaffen, die nach Abhilfe rufen; aber das Verbrechen wird damit nicht entschuldigt. Es wird auch kein Mensch durch die Fehler und Sünden seiner Mitmenschen zum Verbrecher, ohne daß er selbst frei wählt zwischen dem Guten und dem Bösen, und die schlimmen Beispiele den guten vorzieht.

Endlich muß man aufhören die Partei der Verbrecher zu ergreifen gegenüber den Lehren und Satzungen unserer Religion. Die Sünde ist der Menschen Verderben. Es

heißt aber die Tugend herabzusetzen, wenn man für jede Unbotmäßigkeit, jeden Ausbruch der Leidenschaft eine Entschuldigung hat, und die Opfer, die man für Straflosigkeit oder Befreiung der Schuldigen bringt, sind vielfach der bescheidenen Ehrlichkeit und Tüchtigkeit entzogen. Es giebt eine Sünde, welche Gott selbst mit der ewigen Verdammnis bestraft; es ist uns demnach nicht erlaubt, den theologischen Ernst in der Lehre von Sünde und Verbrechen abzuschwächen. Und der Seelsorger im Gefängnis muß sich darauf bereit halten, daß er Verbrecher vor sich hat, Leute ohne Religion, ohne den Willen sittlicher Anstrengung, ohne Ehre und ohne Scham.

Daß aber die volle Strenge, womit wir die Grundsätze und die allgemeine Regel festhalten, uns nicht hindert, im einzelnen Falle auch die Ausnahmen gelten zu lassen und der milderen Beurteilung Raum zu geben, daß wir ferner auch im schwer Gefallenen noch das Ebenbild Gottes erkennen und trotz aller traurigen Erfahrungen nicht ohne Hoffnung sind, es werde auch in der schlimmen Luft der Strafanstalten manche Garbe für das Reich Gottes reifen, davon wird der folgende Artikel Zeugnis geben, in welchem wir von den allgemeinen Gesichtspunkten zu den besonderen Regeln für Gefängnisseelsorge und zu der Darstellung besonderer Kategorien von Strafgefangenen übergehen.

3.

Die alte und neue Weltanschauung.

Von Prof. Dr. Schanz.

Es sind jetzt 14 Jahre verflossen, seitdem ich in einer akademischen Antrittsrede meine Ansichten über das Verhältnis der christlichen Weltanschauung zu den modernen Naturwissenschaften dargelegt habe [1]). Unterdessen habe ich häufig die Gelegenheit benützt, die damals entworfene Skizze weiter auszuführen, die dort ausgesprochenen Grundsätze zu vertiefen und besser zu begründen, geschichtlich und systematisch ein möglichst genaues Bild von der Entwicklung und der Aufgabe derjenigen Wissenschaft, welche sich vorzugsweise mit dem wichtigen Gegenstande zu beschäftigen hat, zu zeichnen. Einen Grund zu einer wesentlichen Korrektur habe ich bis jetzt nicht gefunden. Wenn ich dennoch das alte Thema hier wieder aufnehme, so geschieht es, um einerseits in einzelnen charakteristischen Erscheinungen der neuesten Zeit den gegenwärtigen Stand der Frage darzustellen, und andererseits

1) Theol. Quartalschrift 1876 S. 392 ff. u. separat bei Laupp, Tübingen.

den stets mehr sich zuspitzenden Gegensatz der kämpfenden Parteien und ihre Kampfesmethode kenntlich zu machen.

Vielfach kann man beobachten, daß sich die Streiter nicht mehr verstehen und mit mehr oder weniger Unrecht auf der Gegenseite bösen Willen voraussetzen. Die Anhänger der alten, traditionellen Weltanschauung glauben nicht selten, weil sie selbst von der Wahrheit ihres Standpunktes fest überzeugt sind und im Glauben ein Licht besitzen, welches seine Strahlen auch über die Erkenntnis natürlicher Wahrheiten ausgießt, so seien alle Zweifel ausgeschlossen, alle Rätsel gelöst, alle Geheimnisse geoffenbart. Wer ihre Lösungen auch über Fragen der natürlichen Erkenntnis nicht annimmt, der widerstrebt der Wahrheit, wer einen Zweifel in die Richtigkeit der Methode und in die Sicherheit der Ergebnisse setzt, der ist ein philosophischer Skeptiker, ein Feind der christlichen Wissenschaft. Die Vertreter der neuen Weltanschauung sind aber nicht weniger anspruchsvoll und wie alle Neuerer heftig im Angriff und unduldsam in der Verteidigung. Weil sie der Vernunft als der allgemeinen Mitgift der menschlichen Natur allein folgen wollen, weil sie die Erfolge der exakten Forschung in Theorie und Praxis gleichsam vor Augen demonstrieren können, so glauben sie die Natur und Geschichte ganz begriffen zu haben. Des Sinnes für das Höhere, Übernatürliche, Religiöse bar, finden sie für etwas außer der Natur Befindliches, für das Geistige keinen Raum mehr. Indem sie jeden, der sich diesem realistischen Zuge der Gegenwart nicht anschließt, des Ignorantismus oder des Aberglaubens beschuldigen, schließen sie selbst die Augen vor den zahllosen Schwierigkeiten, mit welchen ihre Weltanschauung

zu kämpfen hat, oder lehnen mit dem ignoramus et ignorabimus jede weitere Untersuchung ab.

Wie weit bereits die letztere Weltanschauung in allen Schichten der Gesellschaft um sich gegriffen hat, dies zeigt die wissenschaftliche Litteratur auf allen Gebieten, dies zeigt aber noch deutlicher die periodische Unterhaltungslitteratur bis herab zu den Tagesblättern. Ich will nur zwei Schriften aus der großen Menge der allgemeinen, mehr populären Litteratur zur Besprechung herausgreifen, weil dieselben in engen Rahmen ein übersichtliches Bild von den Anschauungen geben, welche heutzutage weite Kreise der Gebildeten, selbst solcher, die gläubig sein wollen, und mit einem gewissen Wohlwollen, mitunter sogar mit Begeisterung von der alten, genauer gesagt von der christlichen Weltanschauung sprechen, beherrschen. Dieselben sind zugleich sehr geeignet, uns die Veränderungen, welche die moderne Gesellschaft an der alten Weltanschauung vorgenommen wissen will, kennen zu lehren. Die eine giebt unter dem Titel: „Im Kampfe um die Weltanschauung" die Bekenntnisse eines Theologen und hat bereits die achte Auflage erlebt [1]). Die andere ist betitelt: „Jesus Christus und die Wissenschaft der Gegenwart" und hat den bekannten Münchener Philosophen Carriere zum Verfasser [2]).

Unter der Weltanschauung versteht man die Art und Weise, nach welcher sich der menschliche Geist das Dasein und die Bestimmung der Welt mit allem was sie erfüllt zu erklären, über seine eigene Herkunft und sein Ziel Rechenschaft zu geben sucht. Je besser es ihm ge-

1) Freiburg, Mohr (P. Siebeck) 1889.

2) Zweite Auflage. Leipzig. 1889.

lingt, alles Einzelne dem Ganzen unterzuordnen und in ein wohlgegliedertes harmonisches System zusammenzufügen, desto vollendeter und befriedigender wird seine Weltanschauung sein. Die Fragen über das Woher und Wohin sind die großen Rätsel, welche dem menschlichen Geiste aufgegeben sind. Sie beherrschen die Wissenschaft und beherrschen den Glauben. Die Antwort ist ebenso Sache des natürlichen Erkennens als des religiösen Glaubens. Keine Weltanschauung kann eines dieser beiden Momente entbehren, wenn sie nicht von vornherein lückenhaft und unzureichend erscheinen will. Ohne die natürliche Erkenntnis fehlt dem religiösen Glauben die nötige Grundlage, ohne religiösen Glauben fehlt der natürlichen Erkenntnis die unentbehrliche Ergänzung und Vollendung, die weltüberwindende Sicherheit und Gewißheit. Nur beide Momente im Verein sind im stande, dem Menschen eine Weltanschauung zu bieten, die ihn ganz und voll, die Verstand und Herz, Denken, Wollen und Fühlen in gleicher Weise befriedigt. Je nachdem aber das eine oder andere dieser beiden Momente in den Vordergrund gestellt wird, muß das Bild anders gezeichnet, der Charakter anders bestimmt werden. Verstehen wir unter der alten Weltanschauung die Weltanschauung der christlichen Wissenschaft und des christlichen Glaubens, so ist damit das Vorwiegen des religiösen Moments angedeutet, während die neue Weltanschauung die rein natürliche Wissenschaft, speciell die exakte Forschung mehr oder weniger ausschließlich bevorzugt. Wir werden uns im folgenden hauptsächlich auf das Gebiet des natürlichen Erkennens beschränken.

Die Einwürfe, welche gegen die alte Weltanschauung

wegen ihres Weltsystems gemacht werden, wollen wir nur im Vorbeigehen erwähnen. Dieselben haben zwar den Anstoß und die Voraussetzung für die Umwandlung der natürlichen Weltanschauung gegeben, sie sind aber doch im Vergleich mit der prinzipiellen Frage untergeordneter Natur. Der genannte Theologe berücksichtigt dieselben auch nicht besonders, der Philosoph hätte sich den kräftigen Appell an das Gewissen der Theologen ersparen können. Er fordert diese auf, nicht mehr den Glauben des Volkes daran zu fordern, daß Josua einmal in einer Schlacht die Sonne still stehen geheißen und daß sie seinem Gebote Folge geleistet, nicht mehr dies und anderes gegen das Kopernikanische Weltsystem geltend zu machen und das Ruhen der Erde im Mittelpunkte des Universums zu behaupten, ja für einen Glaubenssatz auszugeben (S. 35). Wo sind denn heutzutage die „Knack's" zu finden, welche für diesen verlorenen Posten als pro aris focisque kämpfen? Wir wüßten nicht, welcher Prediger noch das Ruhen der Erde im Mittelpunkte des Universums zum Glaubensartikel machen wollte. Dies geschah wohl früher, als man die Richtigkeit des Kopernikanischen Systems selbst von astronomischer Seite zu wenig kannte und beweisen konnte. Man war sich theologischerseits infolge des Augenscheins, welchem auch die Schrift und Tradition folgten und folgen mußten, um verstanden zu werden, wie es heute noch Brauch ist, zu wenig klar über das Verhältnis der übernatürlichen zur natürlichen Wahrheit, über die Form und das Wesen, über Mittel und Zweck der Offenbarungslehre. Die alte Weltanschauung hat längst bereitwillig diese Schale abgestreift und weiß

genauer zwischen dem religiösen Gehalt und Zweck und der äußeren Form der Darstellung zu unterscheiden. Es ist nicht billig, die alten Kämpfe in die Gegenwart zu versetzen, denn auch die Naturwissenschaft ist nicht wie Athene aus Juppiters Haupt entsprungen.

Ist aber hiemit das Wunder Josua's noch verträglich? Es hat einzelne Theologen gegeben, welche dieses Wunder gemäß der neuen Weltanschauung durch die Annahme erklären wollten, daß damals die Erde ein paar Stunden still gestanden und dadurch der Augenschein der ruhenden Sonne hervorgebracht worden sei. Ich weiß nicht, ob es heute noch solche giebt, aber wenn es solche gäbe, so hätten sie den Spott des Philosophen zum teil verdient. „Solch neumodisch orthodoxer Halbwisserei wird auch der Schüler oder Konfirmand die Einsicht entgegensetzen, daß in diesem Fall alle Dinge und Menschen von der plötzlich still stehenden Erde weit weggeschleudert worden seien." Indes könnte sich doch diese neumodische Halbwisserei einer anständigen Gesellschaft rühmen. Es ist kein Geringerer als der große Astronom und gläubige Christ Kepler, welcher diese Erklärung zuerst gegeben hat. „Gott aber erkannte leicht aus den Worten Josua's, was er wollte und gewährte es, indem er den Lauf der Erde hemmte, so daß jenem die Sonne still zu stehen schien. Dieser Schein war aber nicht leer und unnütz, sondern hing mit dem gewünschten Erfolge zusammen." Immerhin wird man besser den Andeutungen Kepler's über die Beziehung der Erscheinung zu Josua's Zweck folgen und sagen, es genügte, wenn für die Juden auf wunderbare Weise eine Verlängerung der Tageshelle bewirkt wurde, „so

daß für ihn die Sonne einen ganzen Tag in der Mitte des Himmels zu sein schien." Die „ganz einfache Erklärung" unseres Verfassers, die Erzählung sei aus einem Volkslied entstanden und durch die dichterische Sprache zu erklären, ist freilich mit der Sache schneller fertig und hat die heutige Kritik des alten Testamentes für sich. „Josua's Ruf an die Sonne ward insofern erfüllt als vor Anbruch der Nacht und Mondaufgang die Schlacht entschieden war" entspricht dem Texte aber nur, wenn man eine Verzögerung des Einbruches der Nacht annimmt. Eine solche poetische Ausschmückung der einfachen Thatsache wäre selbst für die poetischen Semiten zu auffallend. In keinem Falle wird aber die Erzählung als Instanz gegen das Kopernikanische System ausgenützt werden dürfen. Sie ist eben vom allgemeinen Standpunkte des Augenscheins aus dargestellt.

Zu der modernsten Weltanschauung gehört auch die Lehre von der Entwicklung, der Descendenz, wenn nicht gar des Darwinismus im engeren Sinne. Auch in dieser Frage nimmt Carriere Stellung, und zwar sowohl mit Beziehung auf die Entwicklung des ganzen Universums als der organischen Welt und des Menschen. „Darauf kommt es dem religiösen Gemüte gar nicht an, und mit keinem Worte hat Jesus gefordert, daß wir glauben sollen, Gott habe zu einer bestimmten Zeit einmal Himmel und Erde in sechs Tagen geschaffen." Zwar zeichne die jüdische Kosmogonie vor den Schöpfungssagen anderer Völker sich durch Maß und verständige Klarheit ganz besonders aus, „indes die Wissenschaft der Gegenwart setzt an die Stelle der im Mittelpunkt ruhenden Erde das um die Sonne kreisende Planeten-

system, wo die Erde ein Stern unter Sternen ist, und richtet das Fernrohr zu den Fixsternen und Nebelflecken. Aber wird die Gottesidee dadurch beeinträchtigt, wird sie nicht vielmehr um so herrlicher, wenn weit über unsere Erde hinaus dieselben Gesetze, dieselben Kräfte die innen waltende Einheit und weltordnende Weisheit bezeugen? Gott verliert nichts, wenn er statt vor 5—6000 J. einmal seine Ruhe zu unterbrechen und Himmel und Erde zu schaffen, seit Millionen von Jahren das Werden der Erde durchwaltet, wenn er nicht jetzt die Pflanzen, jetzt die Tiere, jetzt den Menschen bildet, sondern wenn seit Jahrtausenden ein aufsteigender Entwicklungsprozeß die Organismen als eine zusammenhängende Reihe aneinandergeknüpft" (S. 29).

Auch hier kämpft der Verfasser zum guten Teil gegen Windmühlen. Schon die alten Theologen waren sich bewußt, daß hierüber die natürliche Wissenschaft das letzte Wort zu sprechen habe. Augustinus hat sich sogar zu der Lehre von der Simultanschöpfung bekannt und der allmählichen Entwicklung des Organischen aus den in die Erde gelegten Keimen das Wort geredet. Die Scholastiker haben ohne Bedenken der Lehre von der generatio aequivoca eine weite, allzuweite Berechtigung eingeräumt und durch ihre Unterscheidung zwischen Materie und Form eine, freilich nicht modern evolutionistische Entwicklung eingeführt. Wir brauchen also gleichfalls vor der Entwicklungslehre nicht zurückzuschaudern, „wie so viele kurzsichtige Kleingläubige thun." Wir geben sogar die ganze lange Entwicklung des Kosmos unbedingt zu. Die Bibel hat hierüber gar keine Zeitangabe gemacht und läßt uns völlig freien Spielraum.

Wir könnten selbst „mit dem großen Geiste, der die Idee eines Göthe, Lamarck, Kant in den Mittelpunkt des Zeitbewußtseins und der Forschung gestellt" hat, mit Darwin uns beruhigen, daß der Schöpfer den Keim alles Lebens nur wenigen oder einer einzigen Form eingehaucht habe und daß aus so einfachem Anfang sich eine Reihe immer schönerer und vollkommenerer Wesen entwickelt habe und noch fortentwickelt. Doch können wir schon hier nicht jedes Bedenken unterdrücken. Die Weltanschauung obiger Heroen läßt doch auch in anderen wesentlichen Punkten manches zu wünschen übrig und wir möchten nicht, daß sie zu einer allgemein herrschenden wird. Sie mag kritisch sein, wissenschaftlich gesichert ist sie ebenso wenig als die pantheistische Konsequenz in unserem Jahrhundert. Darwin aber hat sich bei seiner ursprünglichen Voraussetzung des Schöpfers für die ersten Formen keineswegs beruhigt, sondern hat in seinen späteren Werken dieselbe fallen lassen und in den neuestens veröffentlichten Briefen an einzelne „Kleingläubige" aus der Zahl der Theologen rundweg den Glauben an Gott preisgegeben und sich zum Agnosticismus bekannt. Die Monographie aus der Feder seines Sohnes läßt hierüber nicht den geringsten Zweifel. Die Theorie ist also doch nicht so unschuldig oder gar verlockend wie sie dargestellt wird. Vielleicht geht dadurch auch manchen Weitgläubigen, welche in Konzessionen an dieselbe die beste Verteidigung der alten Weltanschauung finden wollten, ein Licht auf.

Warum soll man aber fruchtlos gegen eine allgemeine wissenschaftliche Richtung ankämpfen? Wäre es nicht besser einfach die unentbehrlichen Kautelen anzuwenden? Es fehlt noch recht viel zum Beweise für die Richtigkeit, ich

will nicht sagen des reinen Darwinismus, denn dieser wird in seiner charakteristischen Form kaum mehr ernstlich für ganz ausreichend gehalten, sondern des Evolutionismus überhaupt. Carriere anerkennt dies selbst, indem er nicht bloß zugiebt, daß der Hervorgang des organisch Lebendigen aus dem Unorganischen für die empirische Forschung ein unlösbares Welträtsel ist, das unsere Vernunft aber zur Anerkennung eines sehenden Willens im Getriebe der Weltkräfte hinleite, sondern auch den Kampf ums Dasein, die natürliche Zuchtwahl, die anderen äußeren Verhältnisse, welche das Vollkommene ohne Gedanken, ohne Plan und Zweck ebenso zufällig wie mechanisch hervorbringen sollen, für unzureichend erklärt. „Diese Ausdeutungen der Materialisten drängen uns die Thatsachen keineswegs auf" (S. 30). Vielmehr sei es der innere Bildungstrieb, welcher neue Formen gerade im Kampfe ums Dasein hervortreibt, seien es die zweckmäßigen im Zusammenhang bestehenden Gattungsformen, innerhalb deren Individuen sich erhalten und forterzeugen, bis einzelne Individuen wieder das Mittel seien, kraft dessen das innen waltende Organisationsprinzip eine neuere höhere Lebensidee verwirkt. „Denkende Naturforscher" haben allerdings im Gegensatz zum Darwinismus „die Idee der Vervollkommnung" neben der Variabilität und Erblichkeit zur Welterklärung gefordert. Der Botaniker Nägeli ist ja gegenwärtig ein Hauptverfechter dieser These, der Zoologe Eimer sucht unter derselben Voraussetzung mit den „konstitutionellen Ursachen" eine neue Erklärung der Entstehung der Arten zu geben. Beide Gelehrte haben mit vielen anderen erkannt, daß die rein mechanischen Mittel zur Erklärung der Entwicklung in den

organischen Reichen nicht ausreichen, aber sie haben es doch nicht gewagt, den Rubikon zu überschreiten. Die Idee der Vervollkommnung und die konstitutionellen Ursachen sind nur hypothetische Hilfsmittel, welche der mechanischen Deutung aufhelfen sollen. Die letzten Konsequenzen sind nicht bloß Ausdeutungen der Materialisten.

Carriere wagt übrigens den gefährlichen Schritt, wenn er auch das jenseitige Ufer nicht erreicht. Gerade hierin zeigt sich die Grundlage seiner ganzen Weltanschauung. Jene Entwicklung vom Niederen zum Höheren ist nicht bloß unser Gedanke, sondern das in den Thatsachen der Natur selbst verwirklichte Ideale, ein Weltplan, der im Spiel der Kräfte ausgeführt und zur Erscheinung gebracht wird. „Und stellt man nicht Gott als jenseitige Macht der Welt gegenüber, sieht man in den Naturkräften selbst eine wohlgeordnete Entfaltung seiner Urkraft, der Vollstreckerin seiner Gedanken, der Macht seines Willens, dann ist er es, der zur rechten Zeit, am rechten Ort das höhere Neue mittels der vorhandenen Wirklichkeit selbst hervorbringt, der in der Vereinigung besonders dafür gearteter Lebewesen den Keim findet, welcher in eine neue höhere Gattungsform hineinwachsen kann. Die Entwicklung der Natur schließt ja den Schöpferwillen nicht aus, sondern offenbart uns vielmehr die fortdauernde Bethätigung desselben, und was die religiöse Vorstellung Welterhaltung nennt, ist ja zugleich die Weltfortbildung“ (S. 30 f.).

Jetzt verschwinden allerdings die Welträtsel, welchen Dubois-Reymond eine gewisse Berühmtheit verliehen hat. Der Hervorgang des Organischen aus dem Unorganischen, der Empfindung aus der mechanischen

Bewegung, der Selbstbestimmung aus dem Naturmechanismus sind nur die Weltthatsache selbst, durch unser Denken und Wollen, unser Empfinden und seinen Organismus gelöst. Die analytische Mechanik mit ihrem Druck und Stoß, die Chemie mit ihren Verbindungen und Lösungen brauchen nicht mehr mißbraucht zu werden. Die Lösung ist gegeben unter der Voraussetzung des einen, in sich lebendigen und für sich selbst seienden Unendlichen. „Das Wort des Welträtsels heißt Gott.“

Nun ist auch das religiöse Gefühl gegen die Abstammung vom Affen nicht mehr so empfindlich. Denn der Affe macht ja nicht den Menschen. Diese Lehre ist einmal eine bestrittene, und die Behauptung, daß das Höhere durch das Niedere hervorgebracht werde, bloß eine materialistische Behauptung, kein Ergebnis der Wissenschaft. Vielmehr ist die Schöpferthätigkeit notwendig, um innerhalb der Naturordnung auf natürliche Weise das Nächsthöhere hervorzubringen. Außerdem muß sich jeder Organismus aus dem Keim entwickeln. Er kann nicht von außen gemacht, unmöglich als etwas Fertiges geschaffen werden, weil das dem Begriffe des Wachsens und Sichbildens widerspricht. Die Berufung auf Gottes Allmacht ist ohne Belang, denn jedes Unding, alles Begriffswidrige ist bei Gott unmöglich. So kann also der Mensch nur als Keimzelle aus der Hand Gottes oder der Natur hervorgehen, um sich selbst zu entwickeln. Statt des Erdenkloßes bei Moses scheint es edler, wenn dieser Stoff die im tierischen Organismus bereits vorbereitete organische Materie ist, ein im Leibe eines hochstehenden Tieres geformtes Ei. Im Leibe eines solchen Tieres kann sich diese Keimzelle auch am besten

entwickeln. „Da kann sie reif werden, und wenn nun das Neugeborene hilfsbedürftig ans Licht tritt, so liegt es an der mütterlichen Brust und wird viel besser groß gesäugt als wenn es ohne elterliche Hilfe wäre" (S. 32).

Wir müssen hier den Philosophen vom Naturforscher unterscheiden. Ohne weiteres nimmt jener, wenn auch mit einer Restriktion hinsichtlich der Affenabstammung des Menschen, die Richtigkeit der Resultate des Letzteren an, der sie auf streng exaktem Wege gefunden zu haben vorgibt, aber selbst nur eine, und zwar eine sehr zweifelhafte Hypothese vorträgt. Neuerdings hat wieder Ranke in seinem Werke über den Menschen die gänzliche Unhaltbarkeit des Darwinismus für die Abstammung des Menschen, aber auch für die organische Welt überhaupt nachgewiesen. Wäre er aber ebenso streng bewiesen, als er es nicht ist, so wäre erst eine philosophische Erklärung am Platze, die freilich die Naturforscher noch weniger als jetzt annehmen würden. Geben wir unbedingt zu, daß der Fortschritt der Naturwissenschaft den Blick des Menschen unendlich erweitert hat. Finden wir uns doch damit in Übereinstimmung mit Kopernikus, Kepler, Galilei, Newton und allen Koryphäen des neuen Weltsystems. Seitdem ist der Kreis der Betrachtung nach Raum und Zeit fast bis in das Unendliche ausgedehnt worden. Der unermeßliche Sternenhimmel mit seinen zahllosen Fixsternsystemen, die Entwicklung des Universums aus einem chaotischen Nebelball zum herrlich geordneten Kosmos, die Wunder des Mikrokosmus, den uns das Mikroskop geoffenbart hat, dies und vieles andere ist sehr geeignet, die Bewunderung des Menschen zum Höchsten zu steigern. Sollte nun nicht die groß-

artige allmähliche Entwicklung der organischen Welt bis herauf zum edelsten Geschöpfe der Herrlichkeit des Schöpfers in der Natur einen neuen Glanz verleihen? Hiezu genügt es, daß die Mannigfaltigkeit der organischen Formen überhaupt auf den Schöpfer zurückgeführt wird. Das Gesetz der Entwicklung, welches innerhalb der Arten und Gattungen herrscht, muß nicht auf die schöpferische Kraft selbst angewandt werden. Denn damit wäre die Konsequenz gegeben, daß außerhalb oder innerhalb des Schöpfers ein Substrat für die schöpferische Thätigkeit vorauszusetzen ist. Es wäre nicht mehr die Macht des absoluten freien Willens die bewirkende Ursache für die Entwicklung, sondern ein treibendes Organisationsprinzip, das der mechanisch wirkenden Naturkraft sehr nahe verwandt wäre. Die Welträtsel wären nicht erklärt, sondern durch eine petitio principii umgangen. Wie sollte auch das menschliche Geistesleben durch eine solche Veränderung der Keimzelle im Leibe einer Affenmutter zu erklären sein? Man hat also allen Grund gegen eine solche, scheinbar sehr zu empfehlende, naturwissenschaftlich unerwiesene philosophische Erklärung vorsichtig zu sein.

Es hat sich denn auch bereits gezeigt, daß Carriere weit vom theistischen Standpunkt entfernt ist. Wohl verwirft er den gewöhnlichen Pantheismus eines Spinoza und Hegel oder Hartmann, er verwirft aber auch den Deismus oder dualistischen Deismus, wie er den nirgends genannten Theismus bezeichnet. Er will vermitteln zwischen dem Pantheismus und Deismus, aber seine Vermittlung besteht darin, daß er die Transscendenz Gottes leugnet, dagegen dem immanenten Gott eine

selbstbewußte Persönlichkeit zuschreibt. Dadurch hat er es vermieden, das allgemeine, unbestimmte Sein an den Anfang der Dinge zu setzen, das Höhere aus dem Niederen, das Bewußte aus dem Unbewußten abzuleiten, andererseits aber auch einen unhaltbaren Mittelstandpunkt angenommen, der entweder seinen eigenen Voraussetzungen über die Entwicklung widerspricht oder zum vollen Theismus forttreibt. Dies wird sowohl die Begründung als die Bestimmung der Gottesidee zeigen.

Im Gegensatz zu Kant und den Skeptikern hält er am Dasein Gottes fest. Ausgehend von der Thatsache, daß bis jetzt kein gottloses Volk gefunden wurde, also der Glaube an Gott der menschlichen Natur eignet, sobald sie zu sich selbst kommt und ihrer sittlichen Bestimmung inne wird, folgert er aus der Erfahrung im Gewissen, in dem kategorischen Imperativ der Pflicht, in dem Sittengesetz in uns auf das Dasein Gottes, von dem wir in unserem Geist die Idee tragen. Von der Offenbarung des Unendlichen in uns müssen wir ausgehen, wenn wir nach seiner Wirklichkeit außer uns fragen. „Das Unendliche ist das alles Sein in sich Begreifende, und wenn etwas ist, so muß sofort auch das Unendliche mitgesetzt werden, wir können es gar nicht anders denn als seiend denken“ (S. 12). Die Betrachtung des Universums mit seiner Einheit und Gesetzmäßigkeit, mit seiner Wechselwirkung und Harmonie genügt aber, uns erkennen zu lassen: nicht eine Vielheit, sondern eine Einheit ist das Ursprüngliche; ihre Selbstbestimmungen sind Bestimmtheiten der mannigfaltigen Kräfte, die in ihrer Wechselwirkung das Phänomen der Materie hervorbringen, die alle aufeinander bezogen

sind. Weil aber in uns selbst die Subjektivität, die von sich aus wirkende, bei sich selbst seiende Kraft das Erste ist wie das Urgewisse, das Lebendige, das nicht aus dem Toten und aus dem Nichts stammt, sondern sich selbst setzende Thätigkeit ist, und ureigenes Können, das allen Dingen als das Vermögen der Selbstgestaltung und Selbstbehauptung zukommt, so offenbart sich auch das Eine Unendliche in der Fülle alles Endlichen und ist so Eins und Alles, das Alleine (S. 14).

Zeigt schon diese Vergleichung mit dem menschlichen Geistesleben den geistigen Charakter des Ureinen, Alleinen, so wird diese Wahrnehmung noch durch die Betrachtung der Zweckmäßigkeit bestärkt. Aus dem zweckmäßigen Denken unseres eigenen Geistes folgt, daß der Zweck zunächst eine Thatsache der Erfahrung im geistigen Leben ist. Aber auch die Gesetze in der Natur, die durch das Ergebnis ihres Wirkens uns klar machen, daß sie aufeinander bezogen sind, setzen für die vernünftige Betrachtung, die nach den Ursachen und dem Weltzusammenhang fragt, eine ordnende Einsicht voraus. Die Gesetze der Entwicklung im Organismus zeigen dies noch deutlicher. „Zweckvolles Wirken ohne Gedanken, die unbewußte, ungewollte Zweckmäßigkeit ist keine Lösung, sondern ein Problem. . . Die Anerkennung irgend eines Zweckmäßigen in der Natur führt unmittelbar . . zum theologischen Beweis für das Dasein Gottes, ist nur zu erklären durch eine der Welt einwohnende Vernunft." „So gewinnen wir durch die Betrachtung des Seienden ohne einen Schluß über dasselbe hinaus zu machen die Anschauung eines in sich lebendigen und vernünftigen Unendlichen." Das Mißliche an den bisherigen

Beweisen für das Dasein Gottes sei gewesen, daß sie ein außerweltliches, jenseitiges, damit selber wieder endliches Wesen erschließen wollten. Denke man sich Gott als naturlosen Geist, so sei freilich schwer zu verstehen, wie er mit seinem Willen eine materielle Welt außer ihm schaffe und regiere, aber sei uns Gott selbst die allwaltende Naturmacht, der seiende Unendliche, dann stehe er nicht der Welt wie ein jenseitiger Urheber und Baumeister gegenüber, dann entsteht sie durch sein Denken und Wollen als die Entfaltung seiner eigenen Kraft und Wesenheit. „Nun suchen wir ihn nicht erst jenseits der Wolken und über den Sternen, es ist uns wirklich der Allgegenwärtige, der im Hauche der Luft uns anweht, im Schein der Sonne uns anleuchtet, in der Brotfrucht uns ernährt und im Wein unser Herz erfreut" (S. 20).

Wenn es der Verfasser nicht so bestimmt verneinte, so wäre man versucht, hier den vollen Pantheismus zu finden. Andernfalls müßte der Allgegenwärtige wie in der Welt, so auch über der Welt, jenseits der Wolken, über den Sternen sein. Ist er der Unendliche, so ist er überhaupt über den Raum, besonders aber über das Materielle erhaben. Anders hat es gewiß auch der Apostel mit dem Dichterwort: „in dem wir leben weben und sind" nicht verstanden. Und wie verschieden lautet es, wenn er Leben und Atem und alles auf Gott zurückführt und als Zeichen der göttlichen Fürsorge für die Menschen den Regen vom Himmel herab, die fruchtbaren Zeiten, die Nahrung und Freude des Herzens bezeichnet? Gott ist es der den Seinigen gute Gaben verleiht, der regnen und die Sonne scheinen läßt über Gute und Böse, der die Lilien des Feldes kleidet und

für die Vögel des Himmels sorgt. Aber wenn er auch hieraus erkannt werden kann, so kommt er darin doch nicht seinem Wesen nach zur Erscheinung. Er nährt durch die Wirkung seiner Kraft in den Früchten der Erde die Menschen, aber nur recht symbolisch läßt sich dieser theistische Gedanke mit obigen pantheisierenden Formeln ausdrücken. Ohne Theismus ist es vergeblich die absolute Geistigkeit und Persönlichkeit Gottes festzuhalten, ohne vollen Schöpfungsbegriff ist es unmöglich zwischen Gott und Natur, zwischen Geistigem und Materiellem einen wesentlichen Unterschied zu statuieren. Man kann diese Voraussetzungen bestreiten, man kann die Unbegreiflichkeit des Vorgangs dagegen einwenden, aber man muß dann auch konsequenterweise auf eine andere als die selbst als ungenügend bezeichnete pantheistische Weltanschauung verzichten. Ist die Schöpfung nur eine Entfaltung der ursprünglichen Kraft, des absoluten Willens, des ewigen Gedankens, so ist sie keine Schöpfung im eigentlichen Sinne des Wortes und es ist nicht einzusehen, wie der absolute Wille und der absolute Gedanke in die mechanische Naturkraft und das bewußt- und leblose Chaos auslaufe, mit dem die Weltentwicklung ihren Anfang genommen hat und ihr Ende erreichen wird.

Die Analogie mit der Entwicklung des menschlichen Organismus wird mit Unrecht dafür geltend gemacht. Denn abgesehen davon, daß dieselbe die Entwicklung des Absoluten selbst sein müßte, wenn sie nicht auf einer Schöpfung beruht, so läßt sich schon die Keimzelle mit ihrer zielstrebigen Kraft nicht erklären, wenn nicht eine selbstbewußte Macht als Grund und Ursache angenommen wird. Die Keimzelle ist allerdings in unserem Organis-

mus die Grundlage für die leibliche und geistige Entwicklung, ist nicht bloß in der Gestaltung des Leibes thätig, sondern wird durch den Organismus ihrer selbst inne, aber dies ist doch nur möglich, wenn neben und im materiellen Teile der Zelle eine geistige Kraft ist, welche mittelst des Materiellen wirkt. Nie wird man das Selbstbewußtsein aus dem Organischen, dieses aus dem Unorganischen erklären können. Bewußtes kommt nicht vom Bewußtlosen. Deshalb ist es auch nicht zu verstehen, daß, indem sich diese Keimzelle selbst fühlt und erfaßt, sie sich selbst zur Geistigkeit bestimmt, ihrer bewußt und frei wird, auch das ganze Universum in seiner Entwicklung sich durch diese Macht des sich selbst erfassenden und bestimmenden Ganzen auszeichnet und zum Selbstbewußtsein kommen muß. Ist wirklich die ganze Welt nur die Entfaltung des Absoluten, so ist dieses nicht nur nie naturlos, sondern überhaupt nur Natur, so ist es geistlos und es ist nicht zu begreifen wie es zum Geist, zum Selbstbewußtsein kommen soll. Denn wir haben ja gehört, daß das Höhere nicht von dem Niederen stammen könne. Entweder muß am Anfang der Dinge das Höchste stehen, oder das Höhere und die Entwicklung zum Vollkommeneren ist unverständlich. Es fehlt ihr durchaus der zureichende Grund.

Dies anerkennt auch der Verfasser theoretisch, aber damit ist der Widerspruch nur desto offener. Er bemerkt mit Recht: „Woher auch, wenn wir das Kausalitätsgesetz festhalten wollen, woher auch im Besonderen in den Modifikationen und Bestimmungen des Einen Verstand und Wille, wenn nicht aus dem gemeinsamen Lebensquell? Wären denn die endlichen Subjektivitäten nicht vielmehr als das Göttliche, das Unendliche, wenn sie Wille und

Selbstbewußtsein wären, das Ewige aber willen- und bewußtlos"? (S. 23.) Gewiß ist das menschliche Selbstbewußtsein, die menschliche Persönlichkeit ein starker Analogiebeweis für die absolute Persönlichkeit. Wir können Gott nicht anders denken. Es genügt nicht mit Spinoza und Hegel anzunehmen, daß das Göttliche zum Selbstbewußtsein in uns kommt, sich in den endlichen Geistern personifiziert. Denn dann muß Gott warten — wenn man dieses Wort anwenden kann — auf den Menschen, bis er ihn denkt, ja Gott denkt sich eigentlich erst dann, wenn ein Philosoph sein Denken als eine Thätigkeit des Unendlichen begreift, und es fehlt dem All die welteinwohnende Vernunft, die sich uns in der Zweckmäßigkeit der Dinge erweist, die sich als sittliche Machtordnung bewähren wird. „Mein Zumirselberkommen ist Bewußtsein, weil das Eine ewige Sein in sich Bewußtsein, weil es bei sich selbst, Fürsichsein ist. Es verleiht dem Endlichen die Möglichkeit persönlich zu werden, weil es selber persönlich ist."

Daraus scheint uns aber die einzig richtige Folgerung die Annahme eines von Ewigkeit her absoluten, selbstbewußten, freien, persönlichen Gottes zu sein. Diese Annahme ist aber unverträglich mit der Identifizierung des Absoluten mit der Welt. Es giebt kein Mittelding zwischen Immanenz und Transcendenz, zwischen absoluter Aktualität und ausschließlicher Entwicklung. Entweder stehen wir beim Anfang der Dinge, die leblos und bewußtlos waren, vor dem allgemeinen unbestimmten Sein, aus welchem der Pantheismus seine Welt sich entwickeln läßt, und dann müssen wir auf eine Erklärung des Selbstbewußtseins und der Persönlichkeit verzichten, oder vor der absoluten, selbst-

bewußten Ursache, und dann müssen wir die welteinwohnende Vernunft von dem Chaos unterscheiden. Man kann es verstehen, wenn Philosophen und Theologen von einer ewigen Weltschöpfung reden, aber man kann es nicht verstehen, wenn dadurch das Leben und Selbstbewußtsein des Absoluten selbst erklärt werden soll. Dann ist der Begriff „Schöpfung" mißbräuchlich angewandt. Man kann es begreifen, wenn das Wesen Gottes aus seiner absoluten Ursächlichkeit, aus seiner ewigen Selbstbestimmung und Selbsterkenntnis verständlich gemacht wird, aber wenn man die scheinbare Verendlichung Gottes durch das Selbstbewußtsein, die Persönlichkeit, dadurch zu einer Erhöhung des unendlichen Seins umwandelt, daß sich Gott in der Welt nicht verlieren, sondern gerade durch seine weltschöpferische, sich selbst bestimmende Thätigkeit sein Selbstbewußtsein, das so wenig für ihn wie für den Menschen ein fertiger ruhender Zustand, sondern stets nur in sich selbst setzender Willensthat wirklich sei (S. 25), gewinnen soll, so steht man beim Anfang wieder ebenso trostlos wie beim allgemeinen Sein des Pantheismus. Ist Gott ohne die Welt nicht Gott und ist seine weltschöpferische Thätigkeit nichts anderes als die Entfaltung der nie naturlosen Urkraft, so schwebt die Weltanschauung zwischen zwei unversöhnlichen Gegensätzen hin und her, muß aber schließlich sich dem Pantheismus gefangen geben und auf das Licht des Theismus verzichten. Entweder muß das Unendliche vom Endlichen, der unendliche Geist vom endlichen Geist wesentlich verschieden sein oder das Unendliche ist nur eine Zusammenfassung des Endlichen, der unendliche Geist nur eine Abstraktion aus dem endlichen Geist, kommt nur in diesem zur Erscheinung, zum Selbstbewußtsein.

Nur für den Theismus lassen sich die Worte des Apostels verwenden: „In ihm leben weben und sind wir. Von Gott, zu Gott, in Gott alle Dinge.“ Nichts ist außer durch Gott, nichts existiert als durch die Macht dessen, der alles geschaffen hat, nichts hat sein Ziel in sich selbst, sondern alles ist auf das höchste Ziel in Gott gerichtet. Und fügen wir im Sinne des Apostels hinzu, alles ist auf das Ziel, welches in Christus, dem Erstgeborenen der Schöpfung, geoffenbart worden ist, hingerichtet. Man muß die ganze Gotteslehre und Christologie des Apostels ignorieren, wenn man behaupten will, daß diese Worte des Apostels dem Deismus ein Ende machen, „der seinen Gott der Welt wie einen Werkmeister dem aus fremdem Stoff gebildeten Werke gegenüberstellt, oder der den unvollziehbaren Gedanken hegt, daß ein Gott als reiner Geist durch sein Wort und seinen Willen eine Welt, die materielle Welt in Raum und Zeit aus dem Nichts erschafft, daß ein Gott auch ohne Welt, ohne seine immerwährende Bethätigung doch sei und dieser außer ihm wirklichen Welt nun seine Gesetze von außen gebe, so daß sie diesem Gesetze dienend nicht frei lebt, nicht sich selbst bestimmt. Der außerweltliche Gott kann unser Schöpfer und Herr sein, unser Vater ist er nicht; da fehlt uns und ihm die Wesensgemeinschaft. Der Gott des gewöhnlichen Pantheismus ist auch nicht der Vater, denn er ist nur die allgemeine Substanz, der gemeinsame Lebensgrund aller Dinge, aber ohne Wissen und Wollen; er ist nicht die Güte, nicht der Wille der Liebe; das ist er nur als sich selbst erfassender Geist“ (S. 27).

Sollen wir in der That den Apostel gegen diese Folgerungen verteidigen? Den Apostel, der so klar und

deutlich den Vater im Himmel, den Schöpfer Himmels und der Erde gelehrt hat? Den Apostel, welcher alles durch den Sohn erschaffen werden läßt, durch den Erstgeborenen vor aller Kreatur, weil in ihm alle Dinge erschaffen sind, im Himmel und auf Erden, die sichtbaren und die unsichtbaren? Es wäre für den tief spekulativen Geist des Apostels doch zu beschämend, wenn er erst vom hebräischen Deismus im Anschluß an das hellenische Dichterwort zur höheren Einsicht hätte kommen müssen (S. 78). Nur eine ungesunde Mystik kann diese Worte des Apostels für die pantheistische Immanenz verwerten, der Apostel richtete zeitlebens seine Blicke nach oben, zu dem Vater im Jenseits, zu dessen Rechten der Herr sitzt. Nur eine ungesunde Mystik kann das Kindschaftsverhältnis auf die volle Wesensgemeinschaft begründen. Der Apostel weiß, daß wir durch die Menschwerdung zu Kindern Gottes und Erben des Himmels angenommen worden sind. Und das Glück dieser unverdienten Kindschaft ist für sein religiöses Gemüt so überwältigend, daß er ausrufen muß: Abba, Vater! Den Vater im Himmel anzurufen, hat ja der Herr die Seinigen gelehrt.

Wäre wirklich diese Idee des sowohl der Welt innewohnenden als in und über ihr bei sich selbst seienden Gottes, des in seiner Entfaltung Unendlichen und doch in sich Einen notwendig als Überwindung der Einseitigkeiten von Deismus und Pantheismus, als Verbindung von Leibniz und Spinoza, als Grundlage für das Verständnis der religiös-sittlichen Erfahrung von Wiedergeburt und Versöhnung, der Wiederherstellung, des Kindschaftsbewußtseins, so müßten wir mit dem Verfasser die natürliche Voraussetzung und den übernatürlichen Charakter

des Christentums preisgeben. Von einer biblischen Verteidigung dieses Standpunktes kann also keine Rede sein.

Wird aber durch diese Weltanschauung vielleicht das Wesen Gottes und der Welt besser verständlich? Man könnte versucht sein, es zu glauben, aber man wird bald finden, daß es nur eine Täuschung ist. Es haben wohl schon viele Philosophen und Theologen behauptet, das kosmologische Beweisverfahren nach dem Kausalitätsgesetz habe nur eine zwingende Kraft, wenn man innerhalb des Kreises der empirischen Erfahrung bleibe, für welche der Satz gelte causa aequat effectum. Und widerlegt sind dieselben bis jetzt von der gewöhnlichen kosmologischen Beweisführung nicht worden. Auch Carriere muß zum physiko- theologischen Beweis fortschreiten und aus der endlichen Persönlichkeit die absolute Persönlichkeit erschließen. Indem er aber trotzdem nicht über die Welt hinaus schließen will, bleibt sein Gottesbegriff unbegreiflich. Er bekennt es selbst, daß es ihm ferne liege, Gott erschöpfend begreifen zu wollen. „Dazu gehört sein Selbstbewußtsein als des Ganzen, des Unendlichen. Wir können von ihm nur reden nach der Weise, wie er sich in dem uns zugewandten Teile des Seins, vor allem wie er sich in uns selbst offenbart und bezeugt, wir vermögen nur menschlich von ihm zu reden" (S. 37 ff.). Wir sind weit entfernt, dieses Bekenntnis der Unbegreiflichkeit Gottes zum Vorwurf zu machen, wir betonen vielmehr diese selbst, aber die hier nachdrücklich hervorgehobene Analogie des menschlichen Geistes, welche außerhalb der Offenbarung den einzigen Einblick in das Wesen Gottes gestattet, geht wieder verloren, wenn man den göttlichen Geist zur Weltvernunft macht und statt dem Zuge des menschlichen Geistes nach dem

Unendlichen über die Natur hinaus zu folgen, die Unvollkommenheiten zu negieren, sich in das Endliche versenkt und die zeitliche Entwicklung des geschaffenen Geistes in die ewige Aktualität des absoluten Geistes hineinverlegt.

Der ungenannte Theologe scheint allerdings die Meinung zu bestätigen, daß der „Deismus" die Unbegreiflichkeit Gottes bis zu einem Gegensatze zwischen Gott und der Welt steigere. Auch er geht von dem Zuge des menschlichen Herzens zum Unendlichen aus. Die allgemeine Thatsache der Religion troß der verschiedenen religiösen Anschauungen und Gebräuche ist ihm ein Beweis dafür, daß dasselbe Bedürfnis überall vorhanden ist. Dasselbe geht darauf hinaus, das endliche Sein an das Unendliche anzuschließen, um es zu sichern und zu fördern. Alle religiösen Erscheinungen weisen auf dieses Grundbedürfnis hin, welches sonach durch die Geschichte als ein wesentlicher Zug der menschlichen Natur bezeugt ist (S. 4). Aber dieser religiöse Zug setzt einen persönlichen, überweltlichen Gott, einen allmächtigen, allgütigen, allweisen Vater voraus. Nur so entspricht er dem religiösen Gemüte. Dem Einwand, daß man fälschlich Gott als ein persönliches Wesen denke, weil das Unendliche kein Wissen und Wollen habe, nicht lieben könne, das Unbeschränkte beschränkt werde, wenn man es nach der Art der menschlichen Persönlichkeit denke, sowie den entgegengesetzten Einwand, daß Gott ein unbestimmtes, undenkbares Wesen sei, das man nicht lieben könne, begegnet er zunächst mit dem Zugeständnisse der Widersprüche in seinen Gedanken, bemerkt aber alsbald, er könne von seinem Wege doch nicht abgehen, weil in der Natur und im Menschenleben überall das Gesetz mit einer un=

widerstehlichen Gewalt entgegentrete. In der eigenen inneren Welt schaue er die Notwendigkeit, sein Geistesleben in einem Gott zu gründen, in welchem er den Vater und das Urbild desselben zu lieben vermöge. Er habe also zwei Wahrheiten vor sich, die er doch nicht in einen klaren Gedanken vereinigen könne. Warum? „Ich bin endlich, und Gott ist unendlich: wie sollte es möglich sein, daß ich ihn fasse? Er muß ja unbegreiflich sein. Ich habe gleichsam zwei Gedankenlinien, die mich zu ihm weisen, aber der Punkt, wo sie zusammentreffen, liegt außerhalb meiner Gesichtsgrenze. Ich kenne zwei Arten des Geschehens, das gesetzmäßige und das aus einem persönlichen Willen hervorgehende. Beide sind eins im Unendlichen. Da sie nun aber als Gegensätze erscheinen, muß mir ihre Einheit unbegreiflich sein. Einerseits führt die Natur auf das Gesetz in Gott zurück, andererseits der persönliche Geist zum persönlichen Geist mit Bewußtsein, Willen, Güte. Aber das Naturgesetz ist mehr, als was ich sonst unter einem Gesetz verstehe und wenn ich mir Gott als Geist vorstelle, so weiß ich, daß die Beschränktheit, welche von meinem der menschlichen Persönlichkeit entnommenen Begriffe des Geistes unzertrennlich ist, auf ihn nicht zutrifft. Ich kann deshalb von ihm, seinem Wesen und Wirken nur in Bildern reden“ (S. 26 f.). „Wir sind bald mit unseren Begriffen zu Ende. Wehe uns, wenn es dann mit dem Glauben auch aus wäre“ (S. 24). „So trage ich Begriffe auf Gott über, die von der Wirklichkeit so weit entfernt sind, wie das Endliche vom Unendlichen. Gott ist mehr als Person, aber ich kann doch nur persönlich mit ihm umgehen.“

Mitunter könnte man meinen, daß der Theologe

gleichfalls an die Immanenz des persönlichen Gottes in der Welt denke. Schon wenn er den Allbewegenden als Gesetz auffaßt, das Naturgesetz als Wille bezeichnet scheint dies der Fall zu sein. So wenn er keinen Unterschied zwischen Geist und Natur findet, wenn er den Gedanken ausspricht, daß er ganz und gar, nach seinem Natur- und Personenleben, mit allem, was ist, in einem und demselben Grunde wurzle und darum mit dem Gesammtdasein im Einklang stehe. „So bin ich meiner selbst gewiß und fühle mich in Gott eins mit mir selbst und mit dem Weltganzen" (S. 30). Doch läßt sich dieses alles auch im theistischen Sinne erklären. Denn der Gläubige fühlt sich in allem vom Unendlichen, Ewigen, von Gott abhängig und getragen. „Der alles Lebens Ursprung, Inhalt und Ziel ist, hat es (das Sehnen) in dich hineingelegt, um dich an dich zu ziehen und sich dir zu offenbaren. Denn du bist Geist von seinem Geiste und wirst zu vollem Leben erwachen, wenn du ihn erkennend dich selber erkennst" (S. 62).

Ist aber für unser Denken wirklich ein so großer Widerspruch zwischen dem unabänderlichen Naturgesetz und dem göttlichen Willen? Oder müssen wir um dessenwillen den Willen Gottes gleich dem Naturgesetz nehmen, um das Walten Gottes in der Natur und im Menschengeiste zu erklären und miteinander zu vereinigen? Ich fürchte, daß dann nicht nur das Gebet, wie der Verfasser meint, seinen besonderen Wert verliert, sondern auch die göttliche Persönlichkeit überhaupt zweifelhaft wird. Carriere kann bei seinem Gottesbegriff sich gegen die Durchbrechung der Naturgesetze ereifern, weil ihm die Naturkräfte nur Wirkungen der immanenten Urkraft, die Natur-

gesetze Gedanken der Weltvernunft sind. Der Christ kann hierin nicht folgen. Folgt deshalb ein Widerspruch des Denkens? Ist selbst Gottes Wille gegen das allgemeine Naturgesetz ohnmächtig? Oder der Wille selbst unfrei?

Der Theologe entscheidet in der That im Konflikt zwischen der Naturanschauung und dem Glauben auf Kosten der göttlichen Freiheit. Gott „wählt nicht wie ein Mensch, sondern er waltet. Hier liegen nicht willkürliche Handlungen vor, sondern göttliche Notwendigkeiten. Dem Gesetz des Ganzen muß alles einzelne sich fügen, und es wäre Vermessenheit, das einzelne nach menschlichen Gedanken zu beurteilen. Frage nicht nach dem Warum, das ist kindisch; sondern beuge deine Kniee vor dem Unendlichen und bete schweigend an" (S. 23).

Diese Lösung macht dem Theologen alle Ehre. Der unerschütterliche Glaube läßt ihn über alle Schwierigkeiten hinwegsetzen. Man könnte an die Lösung der Frage über das Unglück des Gerechten denken, wenn dem Job die unabänderlichen Naturgesetze bekannt gewesen wären. Würde aber nicht aus der ganzen Schrift ein tief religiöses Gefühl sprechen, welches siegreich gegen den kalt berechnenden Verstand den Kampf um die Weltanschauung besteht, so wäre man versucht anzunehmen, der Verfasser wolle das Gegenteil von dem erreichen, was er angibt. Sicher werden viele Leser die dramatische Schürzung des Knotens mit größerem Interesse verfolgen als die etwas gewaltsame Lösung. Fordert wirklich der Glaube einen solchen Verzicht? Sind die unabänderlichen Naturgesetze ein unübersteigliches Bollwerk gegen die persönliche Providenz?

Der Verfasser hält diese Lösung im Interesse des

Glaubens für notwendig. Er meint, wenn der Naturvorgang vom göttlichen Wirken unterschieden werde, so gehe er neben demselben her und sei etwas für sich. Gott ist nicht mehr alles in allem. Wolle man aber ein doppeltes Wirken Gottes annehmen, ein natürliches und ein übernatürliches, so komme in unsere Vorstellung vom Höchsten ein Zwiespalt, der bei zahllosen Gelegenheiten unser religiöses Leben bedränge (S. 13 f.). Bei Gott sei keine Möglichkeit, die nicht zugleich Wirklichkeit wäre (S. 14. 16). Gott greift nicht willkürlich in den Gang der Dinge ein. Dies kann nicht sein. Auch das Gebet hat keinen Einfluß auf Gott, weil sonst das Endliche auf die unendliche Allmacht einwirken würde (S. 35 f.).

Um dies von Seiten Gottes zu erklären, geht er auf den letzten Grund des Willens zurück, wie es auch längst in der Theologie der Brauch ist, um die Unveränderlichkeit und Heiligkeit Gottes mit der absoluten Freiheit in Übereinstimmung zu bringen. Die Lehre von den sog. geordneten Eigenschaften Gottes ist ein Beweis dafür. Wir haben als Menschen die Macht, uns selbst zu bestimmen und erblicken in dieser unserer Freiheit die Würde unserer geistigen Anlage, welche uns über die Natur, über das Tier erhebt. Darum fürchten wir Gott unter uns zu stellen, wenn wir ihm solche Freiheit absprechen und sein Wollen als notwendiges betrachten. Dies, meint der Verfasser, sei ein Irrtum. Ein vollkommen guter Mensch hat keine Macht, Böses zu wollen. Die Freiheit zwischen Gut und Bös ist eine sittliche Unvollkommenheit. Frei ist nur der, welcher nichts anderes will als das Gute und in diesem Wollen durch nichts beschränkt ist. Wenn wir also das göttliche

Wollen als die vollkommene Notwendigkeit ansehen, so schreiben wir ihm die unbeschränkte Freiheit zu, denn die Notwendigkeit liegt ja in ihm und nicht außer ihm. Der Gegensatz zwischen sittlichem Bewußtsein und Handeln existiert nur für uns, nicht in Gott. Denn derselbe Gott, dessen Willen in der äußeren Natur als Gesetz herrscht, ist auch der Ursprung und Herr der sittlichen Welt, deren Ordnungen ebenfalls nichts anderes sind als sein Wille. Was uns als ein Gegensatz erscheint ist in Gott eine Einheit, was wir als Mißklänge vernehmen, löst sich bei ihm in Harmonie auf (S. 19. 31).

Geben wir diese Folgerung hinsichtlich des Guten und Bösen zu. Der Mensch hat ja auch das posse non peccare und soll nach Augustinus dem non posse peccare immer näher kommen, um es erst im Jenseits vollständig zu erreichen. Der indifferentistische, formale Freiheitsbegriff vermag das sittliche Leben nicht zu erklären. Aber ist es deshalb notwendig, das Wahlvermögen des Menschen ganz zu beschränken und die Naturordnung mit der Sittenordnung zu identificieren? Es gilt nicht als Unvollkommenheit des Menschen, wenn er einen großen Reichtum an Ideen hat und sie verschiedentlich verwirklichen kann. Daher wird es auch keine Unvollkommenheit in Gott sein, wenn er im Besitze der höchsten ewigen Ideen ist und diese nach seinem ewigen Willen in der Zeit realisiert. Die Geschöpfe mit ihren Kräften und Gesetzen sind dann Abbilder der ewigen Musterbilder, nicht Ausflüsse der Urkraft, sondern Werke des allmächtigen Willens und von diesem getragen.

Da im Willen Gottes von Laune und Willkür keine Rede und alles nach der Weisheit geordnet ist, so sind

die Naturgesetze unabänderlich, aber nicht der Macht des göttlichen Willens entrückt. Das Naturgesetz ist an sich ohne Existenz, ist nichts Reales, sondern bezeichnet nur unsere Auffassung des regelmäßigen Geschehens in der Natur, das wir nach dem Verhältnis zwischen Ursache und Wirkung, wie es der Augenschein lehrt und das Denkgesetz befiehlt, ordnen. Es berechtigt zu der Folgerung, daß ein vernünftiger Wille alle Dinge der Erde geschaffen und geordnet hat, aber nicht, daß demselben eine Schranke gezogen sei. Sonst müßte auch der Künstler in seinem Kunstwerk, der Uhrmacher in seiner Uhr aufgehen und ihrem notwendigen Bestand und Gang unterworfen sein. Je vollendeter die Maschine ist, desto weniger wird sie der Nachhilfe des Erfinders bedürfen, aber Eingriffe zu besonderen Zwecken können nicht ausgeschlossen sein. Gerade weil Gottes Wille in der natürlichen und sittlichen Ordnung maßgebend und wirksam ist, muß die erstere zur Erreichung der sittlichen Zwecke dem Höchsten dienstbar sein. Die Wirkungen und das Wesen des absoluten Willens müssen nicht zusammenfallen. Zur Erklärung des irdischen Geschehens genügt es, wenn die Kräfte und Gesetze nach dem Willen und der Weisheit des Schöpfers fortbestehen und fortwirken. Es kommt unser Denken etwas schwer an, den Begriff der Schöpfung aus Nichts ganz zu erfassen. Ohne Offenbarung wäre derselbe niemals zum Gemeingut der denkenden Menschheit geworden. Aber wir finden doch, daß dieser Begriff allein im Stande ist, die Rätsel der Welt und des Menschenlebens zu lösen. Ohne diesen Begriff gelingt es nie, den Begriff der Persönlichkeit Gottes mit der thatsächlich bewußt- und willenlosen Welt in

Einklang zu bringen. Halten wir aber diesen fest, so erkennen wir die Notwendigkeit der unveränderlichen Naturgesetze, weil sie ein Ausdruck der ewigen Ideen und des unveränderlichen Willens sind, wir erkennen aber auch den Unterschied der geschaffenen Dinge von Gott dem Schöpfer und unter sich. Alle sind vom Schöpfer abhängig, durch seine Kraft bedingt. Aber wenn Gott unorganische und organische, unfreie und freie Wesen geschaffen hat, so sind die Gesetze und Kräfte je dem Charakter derselben angepaßt. Die erste Ursache wirkt durch die zweiten Ursachen je nach der Art der letzteren, notwendig durch die notwendigen, frei durch die freien. Daher ist dem Menschen trotz seiner Abhängigkeit von Gott und seiner Gnade die Freiheit des sittlichen Handelns gewahrt und die Möglichkeit der Erhörung des Gebetes gesichert. Die Allmacht ist eine geordnete Eigenschaft, von der Weisheit und Liebe Gottes bestimmt.

Wenn aber die Ordnung der Welt von dem freien Schöpfer abhängig ist, so kann es auch mit der Durchbrechung der Naturgesetze nicht so gefährlich stehen, wie beide Autoren meinen. Das Wunder ist des Glaubens liebstes Kind, aber die Wissenschaft glaubt es ablehnen zu müssen, weil sonst die Forschung ihr eigenes Fundament preisgeben würde. Man will die Wunder nur mehr als Zeichen für den Menschen bestehen lassen, d. h., als natürliche Ereignisse, welche das religiöse Gemüt als Erweis der göttlichen Güte betrachten kann wie alles Geschehen im Leben. Die Wunder der Natur und des Geistes, das Denken und das Sprechen, alles was die Herrlichkeit Gottes verkündet, ist ein Zeichen, daß Gott alles gemacht und geordnet, zum Wohl des Menschen

eingerichtet hat. Wozu also noch besondere Wunder mit Durchbrechung der Naturgesetze? Der verfehlte Versuch Carriere's, die Wunder der h. Schrift, besonders die Wunder Jesu natürlich zu erklären, beweist wie alle ähnlichen Versuche, daß dem Gläubigen nur die Wahl bleibt entweder das Wunder im eigentlichen Sinne anzuerkennen oder die Auktorität der h. Schrift preiszugeben. Da nun beide Autoren das Christentum sehr hoch stellen, so werden sie zugeben müssen, daß bei dieser Alternative nur die gewichtigsten Gründe gegen die h. Schrift geltend gemacht werden dürfen. Die Loslösung des Christentums von der Schrift und Gottheit Jesu heißt aber die göttliche Kraft desselben preisgeben.

Ist es nun eine unumgängliche Forderung der exakten Forschung, dieses große Gebiet des Übernatürlichen in der h. Schrift und Kirche rationalistisch und psychologisch seines Charakters zu entkleiden, um alles gleich natürlich oder, könnte man sagen, gleich übernatürlich in diesem modernen Sinn zu machen? Wir begreifen diese Forderung vom pantheistischen Standpunkte aus, den aber beide Autoren für eine unzureichende Welterklärung bezeichnen, begreifen sie dagegen gar nicht vom Standpunkte des Theismus aus und halten sie unvereinbar mit dem Begriffe der absoluten Persönlichkeit. Ein Gott, der sich nicht offenbaren kann, ist kein Gott. Ein persönlicher Gott muß sich als solcher, nicht bloß durch die Naturnotwendigkeit offenbaren. Sollte es der absoluten Macht und Weisheit nicht möglich und erlaubt sein, in die Wirkungen der Naturkräfte und den Gang der Naturgesetze einzugreifen? Sollte es ihr nicht möglich sein, so in dieselben einzugreifen, daß sie die natürliche Ordnung

nicht aufhebt und die exakte Forschung nicht unmöglich macht? Sehen wir doch, daß der Mensch im Stande ist, die Kräfte der Natur seinem Geiste dienstbar zu machen, die Naturgesetze für seine Ziele und Zwecke zu benützen, ohne daß eine Störung in der Natur oder Wissenschaft bewirkt würde. Carriere citiert selbst eine schöne Stelle aus einer Encyklika des Papstes Leo XIII, in welcher die Herrschaft des Menschen über die Kräfte der Natur mit beredten Worten gefeiert wird. Sollte nun die Folgerung nur darin bestehen, daß man zwar die Weisheit und Macht Gottes in der Natur anerkennt, aber Gottes Willen den strengen Naturgesetzen unterwirft? Damit wäre der göttliche Wille in der Vorsehung unter den menschlichen Willen herabgesetzt.

Eines freilich folgt hieraus für den Begriff und die Erklärung des Wunders, was die modernen Apologeten viel zu wenig berücksichtigt haben. Das Wunder kann nicht im eigentlichen Sinne contra naturam sein. Dies widerspricht der notwendigen Beziehung der Natur zu Gott. Gott muß durch die von ihm geschaffene Natur, mittelst der Naturkräfte und Gesetze wirken. Aber er kann diese so benützen und leiten, daß aus ihrem Zusammentreffen und Wirken eine Wirkung hervorgeht, welche ohne dieses Eingreifen Gottes nicht zu Stande gekommen wäre und daher übernatürlich ist. Wie im gewöhnlichen Leben der „Zufall“ manchmal unvorhergesehene Folgen herbeiführt, welche vom höheren Standpunkte der Betrachtung aus nur als Fügungen der Vorsehung erklärt werden können, so müssen auch im natürlichen Gange der Dinge nicht bloß außerordentliche, wunderbare Ereignisse im weiteren Sinne, sondern auch eigent-

liche Wunder der göttlichen Allmacht möglich sein. Aber hiebei ist nur an Ausnahmen zu denken, und auch diese sind nicht der Willkür zuzuschreiben, sondern der göttlichen Weisheit beizulegen. Nur aus höheren Gründen, nur zur Erreichung religiöser und sittlicher Zwecke, welchen die ganze unvernünftige Natur untergeordnet ist und zu dienen hat, wird der Gang der Ereignisse von dem göttlichen Willen zu einem außerordentlichen Ziele hingelenkt. Deshalb darf der Forscher ganz ruhig nach seiner exakten Methode arbeiten. Wenn er im natürlichen Gebiete ebenso selten unlösbaren Rätseln begegnet, als im Gebiete des Wunders, so darf er an dem Gesetze der Kausalität und der Erhaltung der Kraft noch lange nicht irre werden. Auch für die Unveränderlichkeit Gottes werden diese Ausnahmen nicht gefährlich, denn auch die Wunder möchten wir sagen sind für Gott natürlich, auch sie sind in den ewigen Ideen Gottes als in der Zeit zu verwirklichende Thaten der Allmacht eingeschlossen.

Jetzt wird auch das Bittgebet nicht mehr unerklärlich sein. Man will durch dasselbe nicht auf die Allmacht Gottes einwirken, noch auch Gottes Güte und Barmherzigkeit nach eigener Laune und Willkür wenden. Wenn aber Gott als der Heilige und Gerechte die Empfänglichkeit und das Verlangen des Menschen verlangt, um demselben seine Gaben zur rechten Zeit mitteilen zu können, so beweist dies nur die Abhängigkeit des menschlichen Willens vom göttlichen Willen, keine Einwirkung auf die göttliche Allmacht. Gott kennt das Herz des Menschen von Ewigkeit her. Alles liegt offen und nackt vor seinen Augen. Er erforscht Herz und Nieren und sieht die Gedanken des Menschen zum voraus. In seiner Güte

und Barmherzigkeit hat er beschlossen alle, welche ihn darum in rechter Weise bitten, zu erhören, wenn die Erhörung zu deren ewigem Wohle gereicht. Wenn die Erhörung nicht stattfindet, so ist der Gläubige dennoch nicht unglücklich, denn er setzt sein Vertrauen unbedingt auf Gott, der besser weiß, was den Seinigen frommt. Die Güter dieses Lebens sind ihm notwendig und er betet nach der Anweisung des Herrn um das tägliche Brot, aber sie sollen ihm nur das Mittel sein, um das ewige Leben zu verdienen, zu verdienen, nicht um sich zu rühmen, sondern um durch die Gnade und die Gaben Gottes sein Leben gottähnlich zu gestalten, vollkommen zu werden, wie der Vater im Himmel vollkommen ist, auf daß er, wenn er hier mit Christus gelitten hat, auch dort mit ihm herrschen dürfe.

Wohl trifft das Unglück Gute und Böse, werden die Gerechten oft mehr heimgesucht als die Bösen. Gott läßt den Blitzstrahl nach dem Gesetze der Natur seinen Weg verfolgen, den Hagel auf die Fluren herabfallen, ohne die Person und die Güter der Guten zu beschützen. Krankheit und Pest, Krieg und Ungewitter wüten gegen Gute und Böse gleich unbarmherzig. Wir wollen nicht untersuchen, wie mancher doch auf wunderbare Weise verschont bleibt oder gerettet wird, wir geben zu, daß gerade in diesem Gebiete die unerbitterliche Natur am heftigsten wirkt. Wie wäre es aber anders möglich, sittliche Ziele zu verfolgen? Würde in allen Fällen der Gute verschont, mit Glücksgütern gesegnet, so müßten wir weit über den Standpunkt des alten Testaments zurückgehen. „Fürchtet wohl Job Gott unsanft?" Erst im Unglück und Leiden kann sich der Glaube bewähren.

Aber ohne diesen Glauben an den gerechten Gott und die ausgleichende Gerechtigkeit im Jenseits, ohne die Hoffnung auf ein ewiges Leben wäre dieses Rätsel des Lebens unlösbar, wäre der Mensch das unglücklichste Geschöpf. Von diesem Glauben getragen kann ihn nichts von Christus trennen, wird er auch durch Leiden und Verfolgung nicht kleinmütig, ja kann er selbst Gott bitten, ihm Leiden zu schicken, daß er dem leidenden Heiland gleichförmig werde. Wäre die Sünde nicht in die Welt gekommen, so wäre auch ihr ganzes Gefolge beiseite geblieben. Die Welt hätte ein ganz anderes Aussehen gewonnen, das menschliche Leben einen ungetrübten Gang genommen. Die Sünde wird durch die Erlösung gesühnt, aber ihre Folgen wirken nach und der einzelne trägt seinen Teil daran.

Im vollen Lichte des Christentums erscheinen diese Folgen der Sünde als trübe Schatten in einem schönen Gemälde. Die alte Weltanschauung hat sich voll und ganz auf diesen christlichen Boden gestellt und damit die Herzen der Gläubigen getröstet und gestärkt. Die neue Weltanschauung hat nicht mehr den Mut, diesen Schritt mit voller Überzeugung zu thun und muß doch anerkennen, daß die menschliche Gesellschaft ohne Religion nicht bestehen kann und daß das Christentum die vollkommenste Religion ist. Deshalb schwankt sie zwischen Gott und der Natur, zwischen Persönlichkeit und Naturnotwendigkeit, zwischen Theismus und Pantheismus hin und her und sucht nun auch die christliche Lehre und das neue Gesetz dieser Auffassung anzupassen. „Möge man sich endlich entschließen," mahnt Carriere (S. 59), „Begriffe wie Offenbarung und Wunder nicht auf die Bibel

einzuschränken, sondern ein allgemein menschliches auf seinem Höhepunkt in der h. Schrift erkennen."

Auch der Theologe mag seinen Glauben an den lebendigen Gott nicht auf Wunder bauen. „Was bedeuten ein paar Wunder in der zahllosen Menge der Nichtwunder? Wir brauchen nicht einen Gott, der etliche Mal seine Kraft bewährt hat und im übrigen den Dingen ihren Lauf läßt, sondern einen solchen, der immer und überall wirkt und in den allergewöhnlichsten Erscheinungen der gläubigen Seele nahe tritt. Darum will ich die Wunder überall lieber leiden als in der Religion" (S. 87).

Hier liegen Übertreibungen und Mißverständnisse vor. Die Zahl der Wunder wird möglichst verkleinert, um sie ganz beseitigen zu können, ihre Bedeutung als Zeichen, die vorher allein anerkannt wurde, wird ignoriert, sie werden bloß auf die h. Schrift beschränkt. Da diese den Grund und Zweck der Wunder selbst angibt, da die Wunder mit der religösen Erziehung zusammenhängen, so kann nur die Wunderscheu zu obigem Ausspruch geführt haben. Eine Mahnung an die Apologeten dürfte aber hier gleichfalls am Platze sein. Häufig werden die Wunder zu einem integrierenden Teil der Religion selbst gemacht, werden die Wunder in der h. Schrift und Kirche gegen die Angaben der Schrift selbst als Hauptsache betrachtet und der wahren Bedeutung der Religion und Sittlichkeit, der inneren Wirkung auf Geist und Herz nachgestellt. Die geistige Umwandlung der Menschheit ist ein größeres, sich immer wiederholendes Wunder und steht den späteren Geschlechtern näher. Es ist ein Fehler der modernen Weltanschauung, welchen auch unsere Autoren begehen, daß sie nur die Sittlichkeit,

die Gesinnung gelten lassen wollen. Mit Unrecht wird behauptet, daß der Fortschritt der Religion nur vom Fortschritt des sittlichen Bewußtseins abhänge, die Religion ihren Inhalt nicht erzeuge, sondern ihn nur in seinen richtigen Zusammenhang mit dem Unendlichen bringe. Dies wäre nicht einmal der Fall, wenn es gar keine Offenbarung gebe, wenn Jesus, wie beide selbst aus der h. Schrift beweisen wollen, nur ein Genius der Menschheit wäre. Wie die Erkenntnis auch auf den Willen einwirkt, so die Religion auf das sittliche Leben. Die geschichtliche Grundlage des Christentums ist gewiß seine Stärke, aber nur für denjenigen die Ursache mancherlei Verirrungen, der das Übernatürliche leugnet. Ohne den Glauben an den Gottessohn als den Erlöser der Menschen hätte das Christentum nie die Welt überwunden. Hierin beruht seine belebende und beseligende Macht. Ein theoretisches Gedankengebäude hätte freilich keinen nachhaltigen Einfluß auf das Leben, das haben die Philosophen aller Zeiten bewiesen. Aber eine Lehre die vom Himmel stammt, Kraft und Leben verleiht ist ein göttliches Ferment. Nicht am Buchstaben hängt das Heil, die Gesinnung und das Leben sind die Hauptsache, aber wer sich gegen das lebendige Wort Gottes gleichgiltig verhält, der wird auch auf die christliche Gesinnung nicht besonders bedacht sein. Von einer größeren Gemeinschaft könnte unter solchen Verhältnissen überhaupt keine Rede sein.

Die Forderung des Theologen, das Christentum in seiner Einfachheit, die zugleich seine einzigartige Wahrheit, Schönheit und Kraft ist, immer allgemeiner erkennen zu lassen und die Zuthaten der Geschichte, die mancherlei Formen und Bilder in Gottesdienst und Lehre zu be-

seitigen, ist nicht neu. Die Reformatoren haben nur die Menschensatzungen verwerfen wollen, die Deisten und Aufklärungsphilosophen haben die echte, natürliche Religion, mit welcher das Christentum übereinstimmen soll, herstellen wollen, die Rationalisten und Kritiker der neueren Zeit haben vorgegeben, das Christentum von seinen abergläubischen Auswüchsen reinigen zu wollen. Das Endergebnis dieser Versuche zeigt die moderne Weltanschauung. Wäre das Christentum nicht mächtiger als seine vorgeblichen Verbesserer, so wäre es längst aus der Gesellschaft verschwunden. Als ob man einen Baum auf die Wurzel zurückschneiden könnte, als ob der einzelne berufen und befähigt wäre in dem, was eine 1800jährige Überlieferung und Entwicklung der Gegenwart darbieten, Wesentliches und Unwesentliches sicher zu unterscheiden und den einzig richtigen Sinn der h. Schrift zu ergründen!

Mit welchem Erfolge dies geschieht, zeigt die rationalistische Auffassung der Person Jesu. Es ist unmöglich die „einzigartige" Persönlichkeit zu verstehen, wenn man die göttliche Natur verwirft. Man darf nicht beliebig die Sündelosigkeit und Heiligkeit des Idealmenschen von den Worten und Geboten trennen. Dies ist eine Willkür, ein Unrecht gegen die h. Schrift. Seine Berufung auf den Vater würde zur Blasphemie, wenn er nicht in einem besonderen Kindschaftsverhältnis gestanden wäre, sein Anspruch auf Gehorsam für das neue Gesetz zur Anmaßung, wenn er nicht Macht hätte, zu gebieten, seine Verkündigung der allgemeinen Erlösung und Versöhnung zur Heuchelei, wenn ihm nicht alle Macht im Himmel und auf Erden gegeben gewesen wäre. Mit einem solchen Anspruch ist noch nie ein Mensch auf Erden

erschienen. Nur er konnte sagen, deine Sünden sind dir vergeben. Sein ganzes Leben, Lehren und Handeln wird zu einem unlösbaren Rätsel, wenn in ihm nicht Gott selbst zu den Menschen herabgestiegen ist.

Wir sehen hieraus, wie tief die moderne Wissenschaft auch bei wohlwollenden, religiös angelegten Naturen in das religiöse Denken und Fühlen eingedrungen ist. Wir sehen aber ebenso hieraus, wie notwendig es ist, sich über die Grundlagen der christlichen Weltanschauung klar zu werden, denn das wird man sich kaum verhehlen dürfen, daß eine gewisse Skepsis gegen die bisherige Beweisführung der alten Weltanschauung in weiten Kreisen eingerissen ist. Es ist notwendig, sich in das moderne Denken hineinzuversetzen und vom Standpunkte der Gegner aus die Verteidigung zu führen. Dies mag denen, welche nur an die alte Form gewöhnt sind, gefährlich erscheinen, es ist doch für die veränderten Verhältnisse der am meisten versprechende Weg. Wer ängstlich bemüht ist, in allem die alte Form zu bewahren, setzt sich der Gefahr aus der Sache zu schaden, weil er zu viel beweisen will.

Von zwei verschiedenen Seiten ist neuerdings der Versuch gemacht worden, die Unterscheidung zwischen der Erkenntnis des Wesens und des Daseins Gottes als unmöglich oder gefährlich darzustellen; von der einen Seite, um die behauptete evidente Erkenntnis des Daseins, der strikten Demonstrabilität Gottes zu bestreiten und in dem subjektiven Faktor der Gottesidee dem formalen Begriff des Daseins einen die Evidenz beeinflussenden, aber der Erkenntnis des Wesens Gottes zu gute kommenden konkreten Inhalt zu geben, von der anderen Seite,

um mit dem Dasein Gottes in gleich strenger Weise auch das Wesen Gottes zu beweisen. Denn „je adäquater die Vorstellung von Gottes Wesen und Vollkommenheit wird, desto leichter, klarer und fester wird die Überzeugung von seinem Dasein.“ Das Umgekehrte hat die moderne Weltanschauung als Folgerung nachgewiesen. Jedenfalls zeigt die ganze Religionsgeschichte, daß über das Wesen Gottes die Meinungen weit mehr auseinandergehen als über das Dasein. Hierin ist das sittliche Bewußtsein weit wirksamer als in der allgemeinen Frage. Wir können uns außerdem für unsere gegenteilige Ansicht auf die Hauptvertreter der alten Weltanschauung berufen.

Ich will hier nicht die zahlreichen Stellen der Väter und Theologen über die Unbegreiflichkeit Gottes anführen. Man kann dieselben überall finden, z. B. bei Petavius, der dieselben dahin zusammenfaßt[1]: „Daß es einen Gott gebe, daß derselbe von Natur ein einziger und einzigartiger sei, ist in den vorhergehenden Kapiteln hinlänglich bewiesen. Das ist aber das Einzige, was wir von ihm klar begreifen können, daß er einer ist. Denn was er ist und welcher Art seine Natur oder sein Wesen und seine eigentliche Beschaffenheit sei, kann durchaus nicht erforscht oder erklärt werden.“ Wer Platon oder Cicero liest[2]) kann die Ansicht der alten Philosophen hierüber kennen lernen, wer die Verteidigung der Väter gegen den Arianismus verfolgt, wird einen tiefen Einblick in die Lehre der Alten bekommen. Ich verweise nur auf Gregor von Nyssa, der gegen Eunomius bemerkt, die göttliche Substanz könne nur darin erkannt werden, daß

1) De Deo 1, 5.
2) cf. De nat. Deor. 1, 22.

sie unbegreiflich sei, „denn das ist ihr eigenstes Erkennungszeichen, daß ihre Natur über jede charakterisierende Bezeichnung erhaben ist.“ Selbst die Offenbarung, der h. Geist beschreibe die Geheimnisse des Glaubens durch das was von uns begriffen werden könne, um uns über das zu belehren, was alle Rede und Vernunft übersteigt, „indem er durch Analogie (ἀναλογικῶς) mittelst dessen was von Gott gesagt wird uns zu einer höheren Idee emporführt.“

Mit dem Pseudo-Areopagiten und Johannes von Damaskus lehrt der h. Thomas: „Von Gott können wir nicht wissen was er ist, sondern nur was er nicht ist [1].“ Auf den Einwand, daß, wenn man ihn aus seinen Wirkungen beweise, man einen Sprung mache, weil zwischen den endlichen Wirkungen und der unendlichen Ursache kein Verhältnis bestehe, erwiedert er, es könne allerdings hieraus keine vollkommene Erkenntnis der Ursache erhalten werden, doch könne aus jeder Wirkung das Vorhandensein einer Ursache nachgewiesen werden. „Und so kann aus den Wirkungen Gottes das Dasein Gottes bewiesen werden, obgleich wir durch dieselbe ihn nicht vollkommen nach seinem Wesen erkennen können.“ Die neuere Philosophie setzt dafür richtiger mit Leibniz den zureichenden Grund. Manche meinen mit diesem Beweis ex contingentia mundi von jedem Punkte des Endlichen aus, das Dasein nicht bloß einer Ursache, sondern Gottes in vollem Sinne beweisen zu können. Aber will man mit der scholastischen Philosophie den Grundgedanken anerkennen, so kann man zwar aus dem Einzelnen und noch weit mehr aus der majestätischen

1) L. th. 1, 7, 1. 2, 2.

Gesammtheit der Geschöpfe das unbestreitbare Dasein des höchsten Wesens folgern, aber man muß auch mit ihr zugeben, daß dieses seinem inneren Wesen nach für die Kraft der Natur unerreichbar sei. Die Vernunft des Menschen ist nie im Stande, jemals zum wahren Begriff der Ewigkeit zu gelangen, um so weniger kann sie das Wesen des ewig Seienden begreifen. Nur was mit der Ursache als solcher zusammenhängt, vermögen wir zu erkennen, insofern sie nemlich die erste Ursache aller Dinge ist und alles von ihr Bewirkte überschreitet [1]). „Weil wir von Gott mehr wissen, was er nicht ist, als was er ist, so bedient sich die h. Schrift verschiedener Bilder, welche den niederen Kreaturen entlehnt sind. Denn gerade die Gleichnisse jener Dinge, welche von Gott weit abstehen, bewirken für uns eine wahrere Meinung über Gott, nemlich, daß er erhaben ist über das was wir von Gott sagen oder denken [2])". Die Einheit Gottes läßt sich beweisen, aber die Einheit des göttlichen Wesens, wie es von den Gläubigen angenommen wird, nemlich mit der Allmacht und allgemeinen Vorsehung und anderem Derartigem, was nicht bewiesen werden kann, bildet einen Glaubensartikel [3]).

Auf dieser Voraussetzung beruht die Unterscheidung zwischen der Frage an sit oder quid sit Deus. Daß man beides unterscheiden kann ist klar, daß man es trennen kann, ist unmöglich, weil man doch nicht für ein eingebildetes Schemen den Beweis des Daseins führen wird. Doch habe ich den heftigen Streit um diese Unterscheidung

1) S. th. 1, 12, 12.

2) L. c. 1, 1, 9 ad 3. C. Gent. 1, 8. 14.

3) De fide (Quaest. disp. 14) a. 9 ad 8. P. Vatic. 3 cap. 1 u. 2.

nie recht begreifen können. Man führt ja die Beweise für das Dasein Gottes in der Dogmatik oder Apologetik, wo man den Glaubensinhalt mehr oder weniger als bekannt voraussetzt. Wenn aber die Religionsphilosophie sich damit beschäftigt, so ist ihr der Begriff Gottes geschichtlich gegeben oder sie untersucht die Entstehung desselben auf induktivem Wege, um eine Einsicht in denselben zu bekommen oder ihn erst näher zu bestimmen. Daß sie das letzte Prinzip Gott nennt, hängt doch immer wieder mit der Religion zusammen. Dies ist ja auch der Kern des ontologischen Verfahrens, so weit der Begriff des Unendlichen in Betracht kommt. Unter diesem Gesichtspunkte hat Gratry nicht so Unrecht, wenn er den Infinitesimalcalcul als Muster für seinen ontologischen Beweis für das Dasein Gottes benützt. Wie in der unendlichen Reihe durch das unendlich Kleine bei aller Annäherung das Ziel nie erreicht und doch eine bestimmte Größe nachgewiesen wird, so muß nach seiner Darstellung auch der Induktionsschluß durch einen Übergang mittelst der „religiösen Spannung,“ des „Sinnes für Gott“ oder wie sonst die Idee des Unendlichen genannt wird, bewirkt werden. Eine allgemeine Idee von Gott anerkennt auch der h. Thomas.

Die Beweise des h. Thomas sind allgemein bekannt. Am klarsten sind die »quinque viae« in der theologischen Summa dargestellt. Ich will dieselben hier weder analysieren noch kritisieren, sondern bloß auf die formelle Folgerung aufmerksam machen. Der erste und klarste Weg ist der aus der Bewegung, die allgemein vom Übergang aus der Potenz in den Akt aufgefaßt wird. Das Bewegte setzt ein bewegendes voraus und so fort,

bis wir, da ein regressus in infinitum unzuläßig ist, zu einem ersten, unbewegten Beweger kommen. „Und diesen halten alle für Gott." Der zweite Weg geht von der wirksamen Ursache aus und führt zu einer ersten Ursache, „welche alle Gott nennen." Der dritte Weg aus dem Begriffe des Möglichen und Notwendigen fordert die Notwendigkeit, etwas für sich Notwendiges anzunehmen, das den Grund der Notwendigkeit nicht anderswoher hat, sondern für andere der Grund der Notwendigkeit ist. „Dieses nennen alle Gott." Der vierte Weg aus dem Gradunterschiede im Guten, Wahren und anderem verlangt etwas, welches das Wahrste, Beste, Edelste und folgerichtig am meisten Seiende ist. Also giebt es etwas, das für alle Seienden der Grund des Seins, der Güte und jeder Vollkommenheit ist. „Und dies nennen wir Gott." Der fünfte Weg geht von der Leitung der Dinge aus. Wir sehen, daß einige bewußtlose Dinge zweckmäßig handeln, also nicht zufällig, sondern absichtlich zu einem Ziele gelangen. Dies ist nicht möglich, außer sie werden von einem erkennenden und intelligenten Wesen, wie der Pfeil vom Schützen, geleitet. Also giebt es etwas Intelligentes, von welchen alle natürlichen Dinge zum Ziele geordnet werden. „Und dies nennen wir Gott."

Nie sagt Thomas: „und dies ist Gott." Ebenso verfährt er in der philosophischen Summe. Nur einmal, beim appetibile (1, 13) bemerkt er, daß der erste Beweger, der durchaus getrennt vom Bewegten und unbeweglich sei, Gott sei. „Dieser ist Gott." Dagegen schließt er auch dort wie im folgenden Kapitel seine Beweisführung mit der Bemerkung, daß die Notwendigkeit eines ersten Seienden bewiesen sei. „Und dieses nennen wir

Gott." Mindestens muß man also hieraus schließen, daß nach der Ansicht des h. Thomas der einzelne Beweis für sich genommen, noch nicht zu dem vollen Begriff Gottes führt. Die Einzelbeweise schließen einzeln auf die Wirklichkeit der Existenz der fünf Eigenschaften. Mit Bezug hierauf besitzen sie volle Wahrheit und Gewißheit, mit Bezug auf das Dasein Gottes aber nur Wahrscheinlichkeit. In ihrer Gesamtheit geben sie einen sicheren Beweis für das Dasein Gottes, insofern er als das Subjekt aufgefaßt wird, in welches die fünf Eigenschaften verlegt sind. Aber über das Wesen ist hiedurch nichts erwiesen, was über die absolute Ursache, den Anfang und das Ende hinausführen würde. Wollte man auch zugeben, daß jedes Geschöpf das Dasein des höchsten Wesens beweise, so müßte man doch festhalten, daß es zugleich die Unmöglichkeit, dasselbe in seinem inneren Wesen durch die Kraft der Natur zu erreichen, darthue. Weil alle Beweise endlichen Verhältnissen entnommen sind, so können sie auf Gott nur eine analoge Anwendung finden [1]). Das Wesen des schlechthin Unbeweglichen ist aus dem endlichen Bewegten durch die Kraft der Vernunft nicht erkannt worden. Die Vernunft kommt nur bis zum Schlußpunkt. Dieser nimmt aber an dem Wesen des Dinges nicht teil.

Die allein zum Ziele führende Analogie muß von den verschiedenen Kategorien der endlichen Dinge ausgehen. Es giebt leblose und belebte, empfindende und bewußtlose, unfreie und freie und selbstbewußte Wesen. Für alle diese Wesen muß eine erste Ursache vorhanden sein. Da die einzelnen Kategorien nicht aus einander abgeleitet, die Stufenfolge der organischen Welt nicht durch mecha-

1) Thom. Sup. Boeth. l. 2 q. 2 a. 3.

nischen Evolutionismus erklärt werden kann, so muß die erste Ursache wenigstens ebenso hoch als das höchste endliche Wesen stehen. Die Gesamtheit aller Wesen mit ihrem gegenseitigen Bezogensein und ihrer Zweckbestimmung stellt das höchste Wesen weit über das erste endliche Wesen hinaus. Die erste Ursache muß also nicht nur das unbewegliche Bewegende sein, sie muß auch lebendig und lebenspendend, bewußt, selbstbewußt, frei, absolutes Selbstbewußtsein und absolute Freiheit sein. Ein durch sich Lebendiges muß die Ursache aller anderen Lebendigen, ein durch sich Vernünftiges die Ursache alles Vernünftigen sein, dies muß aber ein und dieselbe absolute Ursache sein, so daß wir nicht etwa zu mehreren Idealwesen, von denen das eine das Leben, das andere die Vernunft an sich wäre, sondern zu dem einen Absoluten, das wir durch mannigfache Gedanken denken und mit vielen Namen benennen[1]), gelangen.

Es könnte scheinen, daß hieraus für den absoluten Geist die Eigenschaft der Aseität folge. Und diese könnte zu einer Einsicht in das Wesen Gottes führen. Zumal wenn man, was auch Thomas thut, mit dem mehr negativen Gottesbegriff des Aristoteles den positiven Begriff Platons verbindet. Aber einer der neuesten und begeistertesten Anhänger des h. Thomas und der Thomisten verwahrt sich geradezu gegen diese Folgerung. Die aseitas sei unnütz, falsch, zerstörend, der nackte Pantheismus! Indem er aber den Begriff der Ewigkeit als den tiefsten Grund aller übrigen Vollkommenheiten betrachtet, muß er zugleich bekennen, daß bei den thomistischen Beweisen, wenn der Ausdruck erlaubt wäre, der ganze Gott übrig

1) Thom. In liber de div. nom. c. 5 l. 1.

bleibe [1]). Die gewöhnliche Meinung, daß Gottes Wesen nach dem Begriff der Aseität als absolute Selbstbestimmung und absolute Ursächlichkeit für Denken und Wollen zu fassen sei, entspricht unserer Erkenntnisweise, nach welcher das Erkannte bestimmt wird [2]), mehr, aber man darf nie vergessen, daß der Übergang per viam remotionis s. negationis bewerkstelligt wurde und die Analogie des eigenen Geisteslebens den Leitstern bildete. Daraus folgt, daß wir Gott nur als absolute Persönlichkeit denken können, aber nicht weniger, daß sein Wesen uns unbegreiflich bleibt. Selbst vom Wissen des Glaubens sagt ja der Apostel, daß es Stückwerk sei. Wir erkennen diesseits nur im Rätsel wie durch einen Spiegel. Der Glaube bietet einen Ersatz für das Schauen; er lenkt ja unsere Blicke auf das Jenseits, wo wir Gott von Angesicht zu Angesicht schauen; er ist ein Beweis für die nicht sichtbaren Dinge.

Für das natürliche Erkennen genügt es, wenn es den Geist auf diesen Glauben vorbereitet. Denn der Glaube selbst stützt sich auf die göttliche Auktorität. Um diese zu erkennen ist es notwendig, die positiven, geschichtlichen Veranstaltungen Gottes zum Heile der Menschen kennen zu lernen [3]). Erst dadurch erhält die alte Weltanschauung ihren wahren Charakter. Daraus ergiebt sich aber für die Wissenschaft die Aufgabe, alle diese Voraussetzungen mit den Mitteln der heutigen Wissenschaft zu untersuchen und zu beweisen. Die alte Weltanschauung wird in der Gegenwart nicht wirksam verteidigt werden,

1) cf. Thom. c. Gent. 1, 15.
2) Thom. S. th. 1, 12, 4.
3) Thom. c. Gent. 1, 9.

wenn nicht die Hilfsmittel der modernen Weltanschauung ausgiebig verwendet werden. Die Spinne, welche stets die gleichen Fäden aus ihrem Leibe zieht, genügt nicht. Es ist die Biene, welche den Honig von allen Blüten sammelt, ebenso unentbehrlich.

Vorstehende Abhandlung war bereits in die Druckerei gegeben, als mir der Aufsatz „Apologetische Tendenzen und Richtungen“ im Jahrbuch für Philosophie 1890 zu Gesicht kam. Die Tendenz desselben geht fast ausschließlich gegen meine Apologie und meine Studie über die „natürliche Religion.“ Der Verfasser, Kanonikus Gloßner, ist aber als einseitiger, um nicht zu sagen fanatischer Verteidiger des extremen Thomismus so bekannt, daß ich durch seinen Widerspruch nur in der Überzeugung von der Richtigkeit meiner wissenschaftlichen Auffassung bestärkt werde. Daß ich das Christentum nur als „relativen Superlativ unter den Religionen“ ansehe, kann nur derjenige behaupten, welcher die apologetische Methode von der dogmatischen nicht unterscheiden will und von meiner Apologie nicht viel mehr als den ersten Paragraphen gelesen hat. Die „Wirklichkeit“ einer natürlichen Religion bestreiten auch die neuesten katholischen Apologeten. Freilich si duo faciunt idem, non est idem! Das »probare« gegen den Traditionalismus ist im Vatikanum durch certo cognosci posse wiedergegeben. Die Unterscheidung eines feinen und groben Traditionalismus ist also nicht „hinfällig.“ Selbst Martin bemerkt, daß man nur „den strengen oder crassen Traditionalismus“ verwerfen wollte. Deshalb muß ich mich gegen die Insinuation verwahren, daß mein Traditionalismus nicht ganz aufrichtig sei.

II.

Rezensionen.

1.

1. Leben und Wirken des Bildhauers **Dill Riemenschneider** von **A. Weber**. Mit 20 Abbildungen. Zweite vielfach verbesserte und sehr vermehrte Auflage. Würzburg-Wien, Leo Wörl 1888. VII. 79 S. gr. 8.
2. **Ein Weltbild unserer kirchlichen Kunst**, gezeichnet in der Vatikanischen Ausstellung von **H. Swoboda**, Kaplan am deutschen Campo Santo in Rom. Mit sechs Kunstbeilagen. Paderborn, Schöningh 1889. 48 S. 8. Preis: 1,80.
3. **Kunststudien** von **C. Hasse**, o. ö. Professor der Anatomie an d. Univ. Breslau. Drittes Heft: 4. Die Verklärung Christi von Raphael. Eine Tafel in Lichtdruck. Breslau, Wiskott 1889. 23 S. 4.
4. **Prinzipienfragen der christlichen Archäologie** mit besonderer Berücksichtigung der „Forschungen" von Schultze, Hasenclever und Achelis erörtert von **J. Wilpert**. Mit zwei Tafeln in Lichtdruck. Freiburg, Herder 1889. VIII, 104 S. gr. 8. Preis: 3 M.
5. Ein Beitrag zur Lösung der **Felicitasfrage**. Von Dr. **J. Führer**, Kgl. Studienlehrer in Freising. Leipzig, G. Fock 1890. 162 S. 8. Preis: M. 1,60.

1. Riemenschneider nimmt unter den deutschen Künstlern des ausgehenden Mittelalters einen ansehnlichen Rang ein. Man kann zwar bezweifeln, ob er einem Veit Stoß und Adam Krafft gleich steht, wie W. behauptet. Doch kommt er diesen Männern immerhin sehr nahe. Er verdient daher ein gebührendes Denkmal in der Litteratur, und dieses wird ihm in der vorliegenden, auf gründlichen Studien beruhenden und sehr schön ausgestatteten Schrift gesetzt. Die Arbeit liegt bereits in zweiter verbesserter Auflage vor. Sie wird in dieser noch mehr Leser finden als in der ersten, und sie verdient es.

2. Die Denkschrift über die vatikanische Ausstellung ist vom ästhetisch-liturgischen Standpunkt aus abgefaßt. Es sollte eine fachmännische Würdigung der Weltausstellung kirchlicher Kunst v. J. 1888 gegeben werden, und der Aufgabe wird gut entsprochen. Mit kurzen, aber kräftigen und sicheren Strichen wird der Kunststandpunkt der verschiedenen Länder gezeichnet, welche zu der Ausstellung beitrugen.

3. Raphaels Verklärung Christi hat bisher eine sehr verschiedene Beurteilung erfahren, Lob und Tadel unter mannigfachen Gesichtspunkten. Die günstige Stimme ist indessen entschieden die vorherrschende. Auch der Verfasser der vorstehenden Studie steht auf der Seite der Bewunderer. Er scheint dem Gemälde sogar den ersten Rang unter den Werken des großen Meisters anzuweisen. Er schreibt wenigstens: nachdem er einmal in den Sinn des Ganzen eingedrungen — er findet in dem Bilde nicht bloß, wie schon andere wollten, den Triumph des Glaubens an den einigen Gott, sondern zugleich, wie ihm die beiden Figuren des Moses und des Elias zeigen, den Sieg des

christlichen Glaubens über den des alten Testamentes ausgedrückt — sei auch seine Bewunderung der Einfachheit der ganzen Darstellung, der Schönheit der Gruppierung und des wundervollen Aufbaues der Gruppen gestiegen, ganz abgesehen von der Schönheit der Einzelfiguren; die Schule von Athen, die Disputa halten seines Erachtens nicht entfernt den Vergleich aus mit dieser letzten Schöpfung Raphaels, die, wie es scheint, auch seine Lieblingsschöpfung gewesen; klar und durchsichtig erscheine ihm das Ganze, und er verstehe kaum, wie ein solcher Widerstreit der Meinungen habe entstehen können. Das Urteil wird manchen überraschen. Ich bin insbesondere mit der niedrigen Stellung nicht einverstanden, die den zwei weiteren Bildern, namentlich der Disputa, in dem Vergleich angewiesen wird. Aber ich muß andererseits gestehen, daß mich die Ausführung des Verf. in der Würdigung des Bildes erheblich förderte und damit instandsetzte, das Gemälde beträchtlich höher zu schätzen, als ich es bisher gethan. Die Abhandlung wird auch andern willkommen und von Nutzen sein.

4. Wie der Titel zeigt, folgt hier eine Streitschrift. Sie wendet sich hauptsächlich gegen Hasenclever und Achelis, bezw. deren Schriften: Der altchristliche Gräberschmuck 1886; das Symbol des Fisches und die Fischdenkmäler der römischen Katakomben 1888. In dritter Linie wird V. Schultze berücksichtigt, da er in dem Aufsatz über den gegenwärtigen Stand der kirchlich-archäologischen Forschung in Zeitschr. f. k. W. u. k. L. 1888 S. 296 ff. zum Beweis der Behauptung, daß, was die Methode und Reife des Urteils anlangt, die deutsche protestantische Wissenschaft die römisch-katholischen Theologen im allgemeinen weit

überholt habe, hauptsächlich auf jene beiden Männer verwies und diese ihrerseits zum großen Teil auf seinen Schultern stehen. Neben der polemischen nimmt die Arbeit aber auch eine positive Seite in Anspruch, „indem viele Fragen, zumal auf dem Gebiete der Symbolik, eingehend behandelt werden, auf welchem von der katholischen wie protestantischen Forschung so sehr gesündigt worden ist und noch immer gesündigt wird“.

Wie W. in dem letzten Satz selbst anerkennt, hat man auf dem Gebiete der Symbolik katholischerseits viele Fehler begangen. Man sah in gewissen Figuren und und Bildern allzu leicht Symbole und ließ sich in Deutung der Symbole zu viel von einer schrankenlosen Phantasie leiten. Diese Ausschreitungen mußten zurückgewiesen werden, und Hasenclever und Achelis glaubten die Aufgabe auf bestimmten Gebieten übernehmen zu sollen. Jener kam mit seiner Untersuchung zu dem Resultat: „Der altchristliche Gräberschmuck ist wesentlich Ornamentik, nicht Symbolik; was aber von Symbolik darin sich findet, ist erst aus einer Kombination der vorhandenen Figuren mit christlichen Ideen entstanden. Die Figuren haben diese Symbolik geschaffen, nicht aber hat die Absicht, Symbole darzustellen, die Figuren geschaffen“ (S. 259 f.). Mit dieser Aufstellung schritt aber H. noch weit mehr über die Linie hinaus als die von ihm bekämpfte Wissenschaft. Er fand daher bald einen Gegner in Achelis. Nach dessen Ansicht (S. 102) liegen dem Buche Hasenclevers zwar „zwei richtige Beobachtungen zu Grunde: 1. daß die Produkte der Katakombenkunst unmöglich Träger aller der christlich-mystischen und dogmatischen Gedanken sein können, wozu sie katholische Archäologen

bis zum heutigen Tag zu stempeln sich bemühen; 2. daß sie die mannigfachsten Berührungspunkte mit der antiken Kunst hat, indem manche Sujets von dort herübergenommen sind und auch in der Darstellungsart der neuerfundenen Vorwürfe noch manche Züge nebensächlicher Art aus klassischen Vorwürfen entlehnt sind." Es wird aber auch beigefügt: „in Konsequenz dieser richtigen Gedanken habe H. aus der Geschichte der altchristlichen Kunst einen derartigen Mechanismus gemacht, der weit davon entfernt ist, einer unbefangenen geschichtlichen Betrachtung zu entsprechen," wie er sie (S. 183) für seine Darstellung beansprucht. A. sucht nun eine richtigere Erklärung. Er räumt der Symbolik, während H. fast gänzlich sie beseitigt, einerseits wieder ein größeres Feld ein. Von den 67 Fischmonumenten, welche in den Kreis seiner Betrachtung gehören sollen, bemerkt er S. 73 die Ergebnisse des ersten Abschnittes seiner Schrift zusammenfassend, gehen höchstens 12 als nichtsymbolisch ab; bei einigen scheine das Fischbild nur den Wert einer Anspielung auf den Namen oder das Gewerbe des Verstorbenen zu haben; bei 55 aber scheine kein Grund vorzuliegen, sie aus der symbolischen Klasse zu streichen; sie werden wohl alle Christus darstellen sollen, teils durch die Legende *ΙΧΘΥΣ*, bei welcher die Erinnerung an die Entstehung des Symbols noch zu Tage trete, teils durch das Bild des Fisches. Andererseits aber will er in dem zweiten Abschnitt nachgewiesen haben, daß das eucharistische Fischsymbol in den Gemälden der Katakomben nicht zur Darstellung gekommen sei; die vier Kallinistinischen Mahle und das wenig beachtete Bild in S. Priscilla seien Darstellungen des Speisungswunders, die Fische in S. Lucina und das Deckenbild in S. Kallisto

aus jenen Bildern entnommene Motive für Dekorationsstücke; den übrigen Gastmahlsbildern sei der Fisch wohl meist angedichtet worden; alle Katakombenbilder aber, welche als symbolisch-mystische Kompositionen galten, seien recht einfache historische oder dekorative Darstellungen (S. 110); und damit geht er über Hasenclever hinaus, der bei den bezüglichen Bildern zwar selbst für die historische Auffassung als Darstellung des Speisungswunders sich entscheidet, aber doch auch eine Beziehung zum Abendmahl anerkannt, weshalb ihm A. (S. 87) den Vorwurf macht, er lenke auf diesem Umwege wieder in die alten Geleise de Rossis ein. H. hat auf diesen Tadel hin jene Geleise wohl vollends verlassen. De Rossi selbst wird dazu schwerlich einen Grund finden in der Untersuchung eines Mannes, der nie einen Fuß in die Katakomben gesetzt, der auch die einschlägige Litteratur nur unvollständig kennt, dessen Aufstellungen mehrfach geradezu kaum begreiflich sind. Das geht zur Genüge aus der Schrift Wilperts hervor. In derselben sind die Schwächen Hasenclevers und Achelis mit Scharfsinn nachgewiesen, und diese Schwächen sind in der That so groß, daß man schwer begreift, wie Schultze den oben angeführten Ausspruch wagen konnte. De Rossi mag noch so oft und noch so sehr zu korrigieren sein. Ich bin katholischerseits selbst wiederholt in die Lage gekommen, Aufstellungen von ihm abzulehnen; die nächste Schrift wird mir sofort wieder Gelegenheit dazu bieten. Aber trotz allem steht er, und zwar nicht bloß was Gelehrsamkeit, sondern auch was Methode und Reife des Urteils anlangt, so hoch, daß die von Schultze gerühmten Jünger der Wissenschaft, wenigstens vorerst, ihm nicht einmal das Wasser zu reichen vermögen.

Indem ich die Schrift empfehle, habe ich nur ein Bedauern auszusprechen. W. ist allzu leidenschaftlich; er geht in seinen Behauptungen manchmal zu weit, und er schlägt öfters einen Ton an, welcher dem Gebiete der Wissenschaft schlechterdings fern bleiben sollte. Bemerkungen, wie die S. 93 in Parenthese gestellte, gereichen kaum einer Zeitung, geschweige denn einer wissenschaftlichen Arbeit zur Zierde. Man sieht auch gar nicht, wozu diese unruhige und gereizte Stimmung? Die katholische Kirche verliert nichts wesentliches, selbst wenn Hasenclever und Achelis Recht behalten sollten.

Die Schrift Wilperts wurde, seitdem ich diese Zeilen geschrieben, durch Schultze mit einer Gegenschrift beehrt: Die altchristlichen Bildwerke und die wissenschaftliche Forschung; eine protestantische Antwort auf römische Angriffe 1889. Indem ich zum Schluß von der Schrift Notiz nehme, habe ich nur zu bemerken, daß auch Wilpert antwortete. Seine Erwiderung erschien in der Römischen Quartalschrift 1890 S. 44—60 und separat u. d. T.: Nochmals Prinzipienfragen der christlichen Archäologie.

5. Das Martyrium der Felicitas und ihrer sieben Söhne wurde in Italien und Frankreich in der neueren Zeit viel erörtert, dort im Zusammenhang mit dem Aufschwung der Katakombenforschung, hier aus Anlaß der Untersuchungen über die Christenverfolgungen im römischen Reiche. Die Akten wurden fast allgemein als echt angesehen, das Martyrium auf 162 angesetzt. In Deutschland begegnete man der Auffassung mit großem Mißtrauen. Das beweist namentlich das Stillschweigen, das hinsichtlich des Martyriums in allen kirchengeschichtlichen Lehr- und Handbüchern beobachtet wird und das

bei der Außerordentlichkeit des Ereignisses im anderen Falle unerklärlich wäre. Allerdings sprach man sich nicht ausdrücklich dagegen aus. Aber man wagte eben ohne eingehende Studien der Autorität de Rossis nicht entgegenzutreten, und zu eigener Untersuchung fand man zunächst nicht die Zeit. Eine Ausnahme macht hauptsächlich nur der einschlägige Artikel im Kirchenlexikon, in dem die Glaubwürdigkeit des Martyriums vertreten, die neuere Litteratur andererseits freilich gänzlich unberücksichtigt gelassen wird. In der vorstehenden Abhandlung, einem Programm des Lyceums und Gymnasiums von Freising, das auch gesondert im Buchhandel erschienen ist, erhalten wir endlich eine nähere Untersuchung. Darin wird mit Scharfsinn und Gelehrsamkeit der spätere Ursprung unserer Akten nachgewiesen, der Inhalt der Legende selbst auf eine Verschmelzung der römischen Martyrer vom 10. Juli, welche eben die Namen der angeblichen Söhne der hl. Felicitas tragen, mit der Glaubensheldin vom 23. November zurückgeführt. Die Schrift verdient ebenso Anerkennung wie Beachtung.

Funk.

2.

Philipp Melanchthon als Praeceptor Germaniae von Dr. **Karl Hartfelder**, Professor am Gymnasium in Heidelberg. Berlin, A. Hofmann und Comp. 1889. XXVIII und 687 SS. (Band VII der Monumenta Germaniae paedagogica von **Karl Kehrbach**).

„Der Inhalt dieses Buches, sagt die Vorrede, wird umgrenzt durch die Bezeichnung Melanchthons als Praeceptor Germaniae. Es will also weder eine Biographie,

noch eine allseitige Würdigung Melanchthons sein. Von Melanchthons Leben, seinen theologischen und juristischen Leistungen ist nur insoweit die Rede, als es das erwähnte Thema erfordert" und die Schlußbetrachtung fügt rekapitulierend bei: „So haben wir mit Hilfe der Schriften Melanchthons und seiner Zeitgenossen einen langen Weg zurückgelegt. Es war eine reiche Welt von Gedanken, in welchen der Praeceptor Germaniae heimisch war. Unter den Zeitgenossen ist keiner, der ihm an Vielseitigkeit des Wissens gleich käme, geschweige denn ihn überträfe. Nicht minder ausgedehnt ist seine praktische Thätigkeit: zahlreiche Lateinschulen und Universitäten verdanken ihm ihre Organisation und ihre Lehrer. Fürsten und Städten ist er der Berater, an den man sich vertrauensvoll wendet. Ein kurzer Brief von Melanchthon genügt, um die gesuchteste und umworbenste Stelle als akademischer Professor, als Lehrer einer Lateinschule, als Prediger an einer Kirche zu erhalten".

Die schöne Schrift zerfällt in zwölf Abschnitte, die wieder je in verschiedene Unterabtheilungen gegliedert sind: I. Melanchthons Bildungsgang und geistige Entwicklung. II. M. als akademischer Lehrer. III. M. und sein humanistischer Freundeskreis. IV. M's. Ansicht von dem Wesen der einzelnen Wissenschaften. V. M's. Leistungen als Gelehrter. VI. M. als Stilist und Dichter. VII. M's. pädagogische Grundbegriffe. VIII. M's. Auffassung von Schule und Lehrerberuf. IX. Organismus der Schulen. X. M. als Organisator und Reorganisator verschiedener Schulen. XI. Schlußbetrachtung. XII. Verzeichnis der Vorlesungen M's. Beigegeben ist XIII. eine Bibliographie a. Ausgabe der Werke M's. und

Ergänzungen dazu. b. Chronologisches Verzeichnis der Arbeiten M's. c. Verzeichnis der Arbeiten über M.

Wir haben das inhaltreiche, sehr belehrend und anziehend geschriebene Buch mit großem Interesse gelesen und wollen nicht unterlassen, auf dasselbe hier aufmerksam zu machen. Der Verfasser arbeitete aus den ursprünglichen Quellen unter fortgesetzter Anlehnung an die ältere, neuere und neueste Litteratur, die fleißig, mit Sorgfalt und kritischem Geiste berücksichtigt wird (vgl. S. XIII—XXVIII das umfangreiche „Verzeichnis der benützten Schriften und Aufsätze", woselbst im Unterschied von manchen protestantischen Veröffentlichungen auch katholische Autoren, z. B. Fr. Binder, Charitas Pirkheimer, H. Denifle, Die Universitäten des Mittelalters, J. Hehle, Der schwäbische Humanist Jakob Locher Philomusus, C. Höfler, Der Char. Pirkheimer, Aebtissin von St. Clara zu Nürnberg Denkwürdigkeiten aus dem Reformationszeitalter, J. Janssen, Geschichte des deutschen Volkes seit dem Ausgang des Mittelalters, Fr. X. Linsenmann, Conrad Summenhart. Ein Kulturbild aus den Anfängen der Universität Tübingen, Fr. Anton Specht, Gesch. des Unterrichtswesens in Deutschland von den ältesten Zeiten bis zur Mitte des dreizehnten Jahrhunderts u. A. genannt sind). Ueberall begegnen wir einem verständigen, unparteiischen, maßhaltenden Urteil, fern von konfessioneller Voreingenommenheit und bitterer Polemik, obwohl Dr. H., was wir ganz in der Ordnung finden, entschieden auf dem Boden seiner Kirche steht (vgl. z. B. S. 486 ff.).

Wir können und wollen hier aus der Schrift keine Einzelnheiten hervorheben, das Eingehen in's Detail muß

dem Studium derselben vorbehalten bleiben, aber der Eindruck, den das Ganze hervorbringt, ist für den Leser ein ungemein wohlthuender, die Persönlichkeit Melanchthons, des großen Humanisten und Schulmannes, sein umfassendes Wissen, seine ausgebreitete praktische Thätigkeit und namentlich sein sittlicher Ernst lassen ihn als einen außerordentlichen, hoch über seiner Zeit stehenden Mann und als einen Charakter erscheinen, der unbedingt Achtung abnötigt. Wir verweisen in dieser Beziehung auf die strengen Anforderungen, die er im Sinne der noch lebenden mittelalterlichen Traditionen an die Lehrer und Schüler der Universitäten stellt (S. 476 ff.). Freimütig sagt er seinen Zeit- und Glaubensgenossen die Wahrheit in den stärksten Ausdrücken (S. 543 ff.) und sein deutscher Patriotismus, seine auf religiöser Grundlage ruhende Vaterlandsliebe schont auch die Fürsten nicht, unbekümmert, ob es gerne gehört werde oder mißfalle (S. 304 ff.). Eine rührende Probe seiner christlich-ernsten Lebensanschauung gab er noch unmittelbar vor dem Tode, wo eine trübe, melancholische Stimmung sich seiner bemächtigt hatte. „Der Leser seiner Briefe weiß, wie oft er sich in dem letzten Jahrzehnt seines Lebens nach dem Tode gesehnt hat. Aus seinen letzten Tagen hat sich ein Zettel erhalten, auf welchem er in lateinischer Sprache die Gründe zusammengestellt hat, weshalb er vor dem Tode nicht zurückschrecke. Die positiven Gründe lauten: Du wirst zum Lichte kommen, du wirst Gott sehen, du wirst den Sohn Gottes anschauen, du wirst jene wunderbaren Geheimnisse lernen, welche du in diesem Leben nicht hast verstehen können, warum wir so geschaffen sind, welcher Art die Verbindung der zwei Na-

turen in Christo ist. Der negativen Gründe sind bloß zwei: Du wirst frei werden von Sünden, du wirst befreit werden von Sorgen und von der Wut der Theologen. Es ist unzweifelhaft, daß die Rabies theologorum ihm viele schweren Stunden bereitet und die von den Freunden so hoch geschätzte frühere Freundlichkeit des Wesens geraubt habe" (S. 542). —

Im Uebrigen ist der Verf. weit entfernt, seinen Helden auf Kosten der Wahrheit zu überschätzen und bloß die Lichtseiten hervorzuheben. Obwohl dem außerordentlichen Manne, dem großen Gelehrten mit aller Liebe und Wärme zugethan und seine mit unermüdlichem Eifer unter den mannigfachsten Kämpfen errungenen Erfolge, wie sich gebührt, unbedingt und freudig anerkennend, ist er doch nicht blind gegen Mängel und Unzulänglichkeiten desselben, wo immer sie sich finden. Ueber seine Leistungen auf dem Gebiete der Philosophie lautet das Endurteil: „Melanchthon ist kein Philosoph, wie Baco von Verulam oder Cartesius" und der betreffende Abschnitt schließt mit den Worten Ed. Zellers: „Melanchthons philosophische Schriften sind wirklich in ihrer Art vortreffliche Lehrschriften. Aber bahnbrechende Gedanken, neue Methoden, rücksichtslose wissenschaftliche Konsequenz darf man darin nicht suchen" (S. 247. 249). Die verschiedenen Seiten seiner philologischen Thätigkeit zusammenfassend stimmt Dr. H. (S. 293) der Aeußerung Bursians bei: „für die reale Seite der Altertumsforschung hat er nur geringes Interesse; seine schwächste Seite ist die Kritik, worin ihm viele seiner Zeitgenossen, wie Erasmus, Beatus Rhenanus, Gelenius, Simon Grynäus und andere weit überlegen sind" und

über den Geographen Melanchthon heißt es S. 306: „So hohen Wert M. der Geographie beilegte, so sind doch seine Leistungen in dieser Wissenschaft weder bedeutend noch zahlreich. Wir besitzen von ihm kein Werk, das auch nur annähernd mit Apians Kosmographie, Glareans Liber unus de Geographia oder Honters Cosmographia sich vergleichen ließe.“

Ref. wollte in dieser Zeitschrift dem Buche eine kurze Anzeige widmen, weil sein Inhalt auch für Katholiken viel des Belehrenden bietet und über die Zeit der beginnenden und fortschreitenden Reformation interessante Aufschlüsse giebt, z. B. über M.'s Verhältnis zu Luther (S. 62. 70. 415. 545 f.), sein Urteil über die mittelalterliche Scholastik (S. 155 ff. 177 f.) und die damaligen Universitäten (S. 413 ff. 543 f.). Nicht nur der einzelne Theologe, Philologe und Schulmann sollte nach Dr. H. Arbeit sich umsehen, sie würde auch jeder Kapitelsbibliothek zur Zierde dienen und auf weitere Kreise anregend einwirken. Freilich gehören in diese Büchersammlungen zunächst und in erster Linie die Erzeugnisse der katholischen Litteratur, aber auch Schriften aus dem entgegengesetzten Lager, soweit sie wissenschaftlichen Wert haben und anständig geschrieben sind, sollten nicht ganz fehlen.

Kober.

3.

Kritische Geschichte der **Exegese des 9. Kapitels**, resp. der Verse 14—23, **des Römerbriefes** bis auf Chrysostomus und Augustinus einschließlich von Dr. **V. Weber**. Würzburg, Becker, 1889. VI und 197 S. 8°. Preis: M. 1, 70.

Unter den Schriften des hl. Paulus nimmt unbe=

stritten der Brief an die Römer sowohl wegen seiner formellen Vollendung als auch wegen seines überaus wichtigen dogmatischen Inhaltes die erste Stelle ein, gilt er doch vielen als das „Kompendium der paulinischen Dogmatik.“ Wegen dieses hohen Wertes ist er auch in der Kirche stets sehr hochgeschätzt worden und hat seit Origenes, dem Vater der katholischen Exegese, viele und zahlreiche Kommentatoren gefunden, die ihren ganzen Fleiß und Scharfsinn auf seine Erklärung verwendet haben. Aber wegen seiner großen Wichtigkeit ist er auch wie kein anderes Buch der hl. Schrift dem Mißbrauch ausgesetzt gewesen. Namentlich sollte sein 9. Kapitel der locus classicus werden, auf welchen alle kirchlichen und antikirchlichen Prädestinationstheorien, angefangen von dem Extrem des puren Pelagianismus bis zu dem des schroffsten Prädestinatianismus, als den biblischen Beweis für ihre Lehre sich berufen zu können glauben. In der Geschichte der Exegese dieses Kapitels hat aber vor allem die Erklärung Augustins die größte, einzigartige Bedeutung, indem eben sie den entscheidenden Wendepunkt in der Auffassung des eigentlichen Beweisgegenstandes des Apostels — volle Gratuität der Gnade — bezeichnet und so den Keim für die weitere Entwicklung der Exegese des Römerbriefes enthält, zugleich aber auch im Gegensatz zu den anteaugustinischen Erklärungen nicht einen bloß exegetischen, sondern speziell dogmatischen Zweck verfolgt. Eine historisch-kritische Darstellung der Exegese dieses Kapitels kann daher für den Exegeten und mehr noch für den Dogmatiker nur vom größten Interesse sein. Dr. V. Weber hat ein wirkliches Verdienst, durch eine solche die Wissenschaft bereichert zu haben. Sein Buch zeichnet sich aus durch vollständige,

gründliche Verarbeitung des Stoffes, durch Klarheit der Darstellung und Sicherheit des Urteils.

In der grundlegenden Einleitung (S. 1—37) wird das richtige Verständnis von Röm. 9 erforscht und die Frage nach Veranlassung, Zweck und Disposition des Briefes beantwortet. Dabei wird je die bisherige Erklärung auf ihren Wert und Gehalt geprüft. Die eigentliche Arbeit zerfällt in zwei Hauptteile. Im ersten wird die Exegese der voraugustinischen, zuerst der griechischen und dann der lateinischen Väter vorgeführt und gewertet; im zweiten folgen sodann ausschließlich die Erklärungen Augustins mit einer vortrefflich gelungenen Darstellung der augustinischen Lehrentwicklung nach ihrer exegetischen und besonders ihrer dogmatischen Seite. In seinen ersten Abhandlungen über den Römerbrief lehrte der Heilige eine durch den vorhergesehenen Glauben bedingte Prädestination, dagegen schon um 397(—400) ad Simplic. nimmt er diese Ansicht thatsächlich zurück und bezeichnet sie später geradezu als Irrtum, da auch der Anfang des Glaubens ein Geschenk Gottes sei. W. läßt nun mit Baltzer gegen Scheeben und Reuter die „Quästionen" den „Propositionen" zeitlich vorangehen. Aber sicher mit Unrecht. Denn der allmähliche Umschwung der augustinischen Denkweise zu der späteren schrofferen Gestalt läßt sich in den „Quästionen" nicht verkennen; sie bilden inhaltlich und daher auch zeitlich die Brücke zwischen den „Propositionen" und der Schrift an Simplician. Freilich lehrt A. in quaest. 68 zu Röm. 9, 29 ebenso wie propp. 60—64, daß die Erwählung bedingt sei durch (die verborgensten) Verdienste des Menschen und zwischen den Menschen, obwohl sie ein und dieselbe verderbte Masse bilden, doch ein Unterschied bestehe, der

für die Rechtfertigung und Verhärtung bedingend sei (n. 4. Opp. Aug. Mig. VI, 72), allein er fügt hier schon hinzu, daß auch das velle, nicht bloß das currere et pervenire von Gott bewirkt werde, ja daß es kein Wesen gebe, das Gott nicht alles verdanke (n. 5: et quoniam nec velle quisquam potest, nisi admonitus et vocatus sive intrinsecus sive extrinsecus, efficitur, ut etiam ipsum velle Deus operetur in nobis, und n. 6: fide retinendum est, neque quidquam Deum injuste facere neque ullam esse naturam, quae non Deo debeat, id quod est. Mig. 74). Somit ist hier schon ein wesentlicher Fortschritt bemerkbar, indem auch für das Zustandekommen des Glaubens und Heilsanfanges der göttliche Faktor betont wird. In den antipelagianischen Schriften kommt derselbe dann als den Menschen innerlich erfassender, den Willen bewirkender zu voller Geltung. Da nun A. schon c. 10 Jahre vor dem pelagianischen Streite die Hauptgedanken seiner späteren Prädestinationstheorie ausgebildet hat, so wäre es falsch, sein System nur aus übertreibender Polemik gegen den Pelagianismus abzuleiten, aber auch ebenso unwahr ist es, jeden Einfluß der pelagianischen Kontroverse auf die Entwicklung der augustinischen Gnadenlehre zu leugnen (Noris; Neander, Reuter). Der Verf. befindet sich hier in voller Übereinstimmung mit der Rezension des Ref. über Reuters augustin. Studien (Quartalschr. 1889, S. 462 ff.). Mit Recht tadelt der Verf. (S. 138 A. 2) auch das Verfahren, ohne Rücksicht auf die Zeit aus A.'s Schriften Aussprüche anzuführen, die A. später selbst widerrufen hat. Während der Heilige 397 noch unterscheidet zwischen der Prädestination zur Gnade und zwischen der zur Glorie, kennt

er seit 417 in seinen antisemipelagianischen Schriften nur noch eine Prädestination, die electio ad gratiam *et* ad gloriam (S. 148), denn in diesem Sinne glaubte er Röm. 9 fassen zu müssen. Der Abschnitt über eben diesen Grundfehler der augustin. Erklärung des genannten Kapitels ist sehr lesenswert (S. 158—167). Daß das „Herbe und Düstere" der augustinischen Lehre eine Erklärung findet in der damaligen Anschauung, daß die Kirche als die sichtbare Heilsanstalt der einzige Heilsweg sei, somit alle außer derselben Stehenden eo ipso reprobiert seien (S. 168), ist gewiß wahr, aber wenn nicht ausschließlich bestimmend, so doch wesentlich mitbestimmend war Augustins religiöser Grundgedanke, der kein anderer war als die unbedingte Abhängigkeit des Menschen von der alles wirkenden absoluten Souveränität Gottes, die Allmacht des göttlichen Gnadenwillens im Anschluß an Röm. 9, 19: quis voluntati ejus restitit? Vgl. de corr. et gr. n. 43 und 45 (Mig. X, 942); de grat. et lib. arb. n. 29 (X, 898); ebenso Fulg. de ver. praed. l. I n. 21 (Mig. 65, 613) und Prosper ad Ruf. n. 16 (51, 86).

Am Schluß seines belehrenden, mit Begeisterung für den hl. Kirchenlehrer geschriebenen Buches giebt W. noch eine eingehende Untersuchung über die Abfassungszeit des Römerbriefes. Derselbe sei anfangs des J. 55 geschrieben. Der Verf. selbst will jedoch diese schon von Petavius vertretene Berechnung (S. 23 und 197) nur als die wahrscheinlichste bezeichnen.

Repetent Dr. Koch.

4.

Geschichte des **Kanonischen Eherechts** bis zum Verfall der Glossenlitteratur von **Joseph Freisen**, Dr. der Rechte und der Theologie. Tübingen, Fues. 1888. 8°. XX und 918 S. M. 20.

Freisens Artikel über: Die Entwicklung des kirchlichen Eheschließungsrechts, in Bd. 52, 53, 54 des Archivs für kathol. Kirchenrecht erschienen, zu einer Geschichte des kanonischen Eherechtes bis zum Verfall der Glossenlitteratur erweitert und nun als dickes Buch vorliegend, haben alsbald die Aufmerksamkeit der Kanonisten und Dogmatiker auf sich gezogen und bereits den einen und anderen derselben zu einer Stellungnahme für oder gegen die daselbst aufgestellte Ansicht veranlaßt. Solche Thatsache, glauben wir, rechtfertigt eine, wenn schon etwas verspätete, eingehendere Besprechung des Werkes in dieser Zeitschrift.

Welches ist denn nun des Verfassers so anregende Theorie von der Entwicklung des kirchlichen Eheschließungsrechtes? Damit kommen wir, nebensächliche Ausstellungen unterdrückend, gleich auf den Kern des Buches. Man muß nach Freisen das Wesen der kirchlichen Eheschließung dahin formulieren: „Der mit *affectus maritalis* (= consensus de praesenti) stattfindende Beischlaf schließt die Ehe“ (S. 215). Dem Beweise dieses Satzes sind speziell die Seiten 151—219 gewidmet. Diese Anschauung zieht sich dann aber auch, wie der rote Faden, durch das ganze Buch hindurch. Die opinio der Gelehrten dagegen war bisher, daß die Ehe durch Konsens allein geschlossen werde. So stehen sich gegenüber die Konsens-

und die Kopulatheorie. Setzen wir Freisens Ansicht noch des näheren auseinander.

Schon Schulte (Zeitschrift für Kirchenrecht. 1873. XI. Bd. S. 29 A. 13 u. a. a. O.) und Sohm (das Recht der Eheschließung S. 114 A. 11) hatten darauf hingewiesen, daß bis auf Alexander III. eine bedeutende Meinungsverschiedenheit bestanden habe hinsichtlich der Frage: ob eine bloß durch verba de praesenti geschlossene, nicht vollzogene Ehe lösbar sei oder nicht. Freisen nun behauptet: „die Kirche hat von Anfang an daran festgehalten, daß zum Wesen der Ehe der Beischlaf notwendig sei. Diese Ansicht vertreten die Kirchenväter, die Päpste, Hinkmar von Rheims, Gratian und seine nächsten Nachfolger. Diese Anschauung hat die Kirche nicht selbständig erfunden, sie stammt aus dem jüdischen Recht" (S. 206). Eine bloß durch consensus ohne copula geschlossene Verbindung ward damals nicht als Ehe, als Sakrament, als unauflöslich betrachtet.

Da brachte Petrus Lombardus die Unterscheidung der Verlöbnisse in sponsalia de futuro und sponsalia de praesenti auf und den Satz: Efficiens causa matrimonii est consensus, non quilibet, sed per verba expressus: nec de futuro, sed de praesenti. Für ihn ist die unvollzogene Ehe unter keinen Umständen löslich, selbst nicht durch Eintritt in das Kloster. Die Scholastiker nun nahmen die Theorie des Lombarden an, brachten dann aber das bisherige klare Recht — auch das des Lombardus war an sich klar und konsequent — in die Verwirrung, welche noch heute in der Theorie besteht. Denn während man mit dem Lombarden annahm, die Ehe wird existent durch die Abgabe des Konsenses, wird

dadurch sakramental und unauflöslich, hielt man andererseits an der alten Anschauung fest, die durch den consensus eingegangene, aber durch die copula noch nicht vollzogene Ehe kann gelöst werden durch die Ordensprofeß und Dispensation des Papstes, was doch ein Widerspruch sei, nur zu lösen durch die althergebrachte Kopulatheorie, die in der Kirche geherrscht habe bis zum Verfall der Glossenlitteratur, bis die Macht der Schule der Macht des Papsttums (c. 1200) weichen mußte (S. VII).

„Was im Wege steht, ist die opinio der Gelehrten; sie steht noch ganz auf dem unklaren Boden der Scholastiker und der alten, davon beeinflußten Zeit. Sie stellt folgende drei Sätze zusammen: die Ehe ist unauflöslich und zwar jure naturae, die nicht konsummierte Ehe wird aufgelöst durch Ordensprofeß und päpstliche Dispens, die Ehe wird allein durch consensus geschlossen. Alle drei Sätze können nicht neben einander bestehen" (S. 217). Welcher dieser drei Sätze soll nun fallen? „Da an dem Satze, daß die Ehe nach christlichen Grundsätzen unauflöslich und zwar ausnahmslos unauflöslich ist, nicht gerüttelt werden kann, und da ferner die auflösende Kraft der Ordensprofeß von den ältesten Zeiten an praktisch war, da man ferner nicht konsummierte Ehen in alter Zeit durch das Belieben der Kontrahenten auflösen ließ, welches Recht seit Alexander III. in die Hand der Päpste kam, so kann von den drei oben genannten Sätzen nur der eine fallen, nämlich der Satz, daß die Ehe allein durch consensus geschlossen werde. Zu dieser Annahme zwingt die Logik und die von mir dargelegte geschichtliche Entwicklung" (S. 219).

Ehe wir nun kurz darauf eingehen, ob Logik und Ge-

schichte zwingen, gerade den Satz, daß die Ehe allein durch Konsens geschlossen werde, fallen zu lassen, fragen wir zuvor, ob die Konsenstheorie kirchliches Dogma ist? Fr. meint da nun: „Ein dogmatischer direkter Satz darüber, wenn die Ehe vollständig vorliege, existiert nicht" (S. 216). Darin hat er wohl recht. Das Decretum pro Armenis von Eugen IV., welches in den Worten: causa efficiens matrimonii regulariter est mutuus consensus per verba de praesenti expressus, am bestimmtesten die Konsenstheorie ausdrückt, kann ebenso gut als bloßes Disziplinardekret hierin erachtet werden. Auf der anderen Seite aber muß man doch bedenken, daß das tridentinische Konzil die nicht konsummierte, durch Konsens geschlossene Ehe ein matrimonium ratum nennt (sess. XXIV. can. 6), daß dasselbe Konzil in dem bekannten Tametsi = Dekret die clandestina matrimonia contrahentium consensu facta, als rata et vera matrimonia bezeichnet. Der Catechismus Romanus sodann verwirft die Ansicht, daß zur wahren Ehe der concubitus notwendig sei. Die Stammeltern im Paradies seien bekanntlich vor dem Sündenfall, als noch keine copula carnalis stattgefunden, nach dem Zeugnis der Väter in wahrer Ehe verbunden gewesen. Daher hätten die hl. Väter gesagt, die Ehe werde nicht durch concubitus, sondern durch consensus existent (P. II. C. VIII q. 8). Damit stimmen überein neuere Aussprüche der höchsten kirchlichen Auktorität. »Matrimonium autem est ipse contractus, si modo sit factus jure.« (Leo XIII. Encycl. Arcanum divinae sapientiae consilium 10. Febr. 1880). Alles dieses muß einen veranlassen, doch eher etwas anderes fallen zu lassen, als den Satz: die Ehe wird allein durch Konsens ge-

schlossen. Sehen wir nun zu, ob des Verfassers Behauptung richtig, daß die geschichtliche Entwicklung zu solchem Fallenlassen zwinge?

Es ist nun zwar in unserem Buche mit großem natürlichem Scharfsinn, mit gediegenen juristischen Kenntnissen, unter Verwertung eines riesigen, den Eheschluß betreffenden historischen Materials der Versuch gemacht, darzuthun, daß die Kirche von Anfang an und allgemein die Ehe als Sakrament und als unauflöslich erst dann angesehen habe, nachdem die copula vollzogen war. Wir können solcher Beweisführung hier unmöglich in das Detail folgen, glauben aber folgendes dagegen anführen zu sollen.

Man konnte von vorneherein daran zweifeln, ob die Kirche von Anfang an sich in ihrem Eherecht und in der Eheschließung so eng und ausschließlich an das jüdische Recht angeschlossen habe und nicht vielmehr, entsprechend den örtlichen und zeitlichen Verhältnissen, dem allenthalben geltenden römischen Recht gefolgt sei, indem sie den klaren und präzisen römischen Rechtssatz: **consensus facit nuptias** bezüglich der Eheschließung sich aneignete.

Sodann sagt Fr. selber: „Die Verbindung zwischen Maria und Joseph war in den ältesten Zeiten fast durchwegs der A u s g a n g s p u n k t, in den späteren Zeiten dagegen der P r ü f s t e i n aller eherechtlichen Auseinandersetzungen, oder doch wenigstens ein Gegenstand, mit dem man sich abzufinden versuchte.... Die Entscheidung der Frage hängt von der Auffassung ab, die man im Lauf der Zeit betreffs der Eheschließung hatte. Da letztere wechselte, wechselte auch die Anschauung über die Muttergottesehe“ (S. 84). Wir glauben nun, daß man von einem eigentlichen Wechsel in der Anschauung über die

Muttergottesehe nicht sprechen kann. Die Verbindung zwischen Maria und Joseph wurde immer als eine wahre und eigentliche Ehe angesehen, wenn sich auch einige anders lautende Stellen finden. Beweis dessen ist ganz besonders der Umstand, daß sogar Hinkmar von Rheims, der wissenschaftliche Begründer der Kopulatheorie, sich scheute, den ehelichen Charakter der Verbindung zwischen Maria und Joseph zu leugnen (S. 86). Daraus ergab sich von selber, daß auch nicht konsummierte Ehen eigentliche Ehen seien. Ein Satz, wie er auf S. 215 steht: „Es ist eine contradictio in adjecto von jungfräulicher Ehe zu reden; virginitas ist Negation der Ehe," widerspricht der Anschauung aller christlichen Zeiten über das Wesen der Ehe. Wenn sodann Fr. auf S. 90 meint, daß die Verbindung zwischen Maria und Joseph als von Angehörigen des jüdischen Volkes jedenfalls nach jüdischem Rechte keine Ehe war, weil gemäß diesem erst nach stattgehabter copula carnalis die Ehe vorlag, so ist dies selbst wieder nicht unbestritten. (Die Vermählung Mariä mit Joseph von Mathias Flunk S.I., Innsbrucker Zeitschrift für katholische Theologie. 1888. S. 656 ff.)

Eine volle Zurückweisung aber hat unseres Erachtens Fr. geschichtliche Darstellung durch Sehling und Schanz erfahren. Prof. Schanz hat in eben dieser Quartalschrift im laufenden Jahre 1. H. S. 2—56 in dem Artikel: der sakramentale Charakter der Ehe, erwiesen, daß die Väter, wie Leo d. Gr., Pseudo-Chrysostomus (Opus imperfectum), Ambrosius und Augustinus der römischen Rechtsanschauung vom Konsens gehuldigt haben. Und Sehling hat in: die Unterscheidung der Verlöbnisse im Kanonischen Recht (Leipzig 1887), dargethan, daß die römische Kirche

stets an dem Satz: consensus facit nuptias non concubitus festgehalten hat. Genauere Auseinandersetzungen müssen wir uns versagen und verweisen hiefür auf die beiden angeführten Arbeiten. Aber Eines möchten wir als Beweis anführen, wie Fr., um seine Theorie zu retten, den Stellen bisweilen Gewalt anthun muß. Papst Nikolaus I. nämlich schreibt in seiner Antwort ad consulta Bulg. c. 3: »Sufficiat solus secundum leges consensus eorum, de quorum quarumque conjunctionibus agitur. Qui solus si defuerit, cetera etiam cum ipso coitu celebrata frustantur (c. 2. C. XXVIII q. 2).« Zu dieser durchaus klaren Stelle nun wird gesagt: „Nikolaus beruft sich auf das römische Recht (leges); aber wie nach römischem Recht der consensus allein nicht die Ehe bewirkt, so auch nach Nikolaus: der consensus allein genügt nicht, aber er ist unentbehrlich" (S. 162). Gesetzt auch, daß nach römischem Recht der consensus allein thatsächlich nicht die Ehe bewirkte — Sehling hat es gegen Scheurl und Freisen bewiesen — so nimmt es Nikolaus I. doch an und lehrt das als römische Anschauung in seinem kirchlichen Schreiben an die Bulgaren. Wahr ist an Freisens Ausführungen eben das, daß es in Bezug auf das die Existenz der Ehe bewirkende Moment Schwankungen gegeben hat innerhalb der Kirche. So brachte Hinkmar in Frankreich die Kopulatheorie auf. Gratian und manche seiner oberitalischen Landsleute acceptierten sie unter Modifikationen. Aber in Rom hielt man stets an der Konsenstheorie fest.

Es ist denn auch die Lösung des matrimonium ratum non consummatum durch die Ordensprofeß und die Dispensation des Papstes nicht etwa aus einer that-

sächlichen Verquickung der beiden Theorien zu erklären, deren man aber nicht bewußt geworden, und man darf nicht sagen, daß es mehr wie naiv sei, wenn man neben der eheschließenden Kraft des consensus de praesenti von Unauflöslichkeit der christlichen Ehe rede, während diese beiden genannten Arten der Lösung a vinculo bestehen (S. 827). Vielmehr wird man sich bemühen müssen, die Verträglichkeit der drei oben angeführten Sätze logisch und dogmatisch zu begründen. Wir glauben, daß die Position des Logikers und Dogmatikers keineswegs eine gar so unhaltbare ist, wie Fr. glauben machen möchte, jedenfalls nicht bezüglich der Lösung der nicht konsummierten Ehe durch die professio religiosa, was de fide ist (Trident. sess. XXIV can. 6). Es ist doch wohl möglich, daß jemand in die Ehe tritt, ohne eine genügende Vorstellung davon zu haben, worin der Vollzug der Ehe besteht. Hier erscheint das volle Bewußtsein von der Tragweite des Konsenses fraglich und ist eine Auflösung möglich (Schanz a. a. O. S. 56). Sodann ist es weder kirchliche Lehre noch Theorie der Gelehrten, daß das matrimonium ratum non consummatum absolut unlöslich sei. Vielmehr haben gerade die Scholastiker hierin, wenn auch feine, so doch nicht unsachliche Distinktionen gemacht, von denen uns wegen des Anschlusses an den Epheserbrief des Apostels Paulus jene der Summa Coloniensis (c. 11) besonders gefällt: »In conjugio duo sacramenta resultant, unionis animae ad Dominum, quae est in caritate, et Christi ad ecclesiam, quae est in naturae conformitate. Illius desponsatio, hujus sexuum commixtio typum gerit; et quia anima Domino adhaerens frequenter apostatat, ideo quoque inter legitimas personas

inita desponsatio quibusdam accidentibus causis irritatur. Christi vero ad ecclesiam sacramentum, quia insolubile est, conjuncta est enim divinitas humanitati nec passa, nec passura discidium, ideo conjugium fidelium inter legitimas personas carnaliter solidatum nullum divortium admittit.« Fr. sagt ferner: „Woher das päpstliche Dispensationsrecht stamme, hat vor mir noch niemand beantworten können“ (S. 218). Wir gestehen zwar, es auch nicht zu können. Aber wenn dieses Recht in höchst seltenen Fällen namentlich dann zur Anwendung kommt, wenn die moralische Überzeugung von der Ungültigkeit einer Ehe vorhanden ist, aber die Nichtigkeit in foro externo nicht genügend bewiesen werden kann, so gilt hier doch fürwahr der Satz: in extremis extrema sunt tentanda und die andere Paroimie: exceptio firmat regulam. Sehling, Unterscheidung der Verlöbnisse S. 154, A. 4 stellt hierüber weiteres in Aussicht. Auch ist das juridische Element in der Ehe und die Jurisdiktion der Kirche über dieselbe doch nicht so ganz zu übersehen. Jedenfalls aber darf man um solcher Thatsache willen nicht das ganze kirchliche Eheschließungsrecht auf den Kopf zu stellen versuchen. So müssen wir den Hauptsatz von Freisens Untersuchungen als unbewiesen betrachten.

Unter solchen Umständen verlieren auch die beigezogenen Nebenmomente ihre Beweiskraft. Dahin gehört die Thatsache, daß die Affinität erst mit der copula carnalis eintritt, ferner das impedimentum aetatis und impotentiae. Natürlich bei Geltung der Kopulatheorie kann bei vorhandener Impotenz von Ehe keine Rede sein. Allein Sehling hat in: die Wirkungen der Ge-

schlechtsgemeinschaft auf die Ehe (Leipzig 1885), erwiesen, daß, während die Impotenz im fränkischen Reich einen Scheidungsgrund bildete, dieselbe in Rom selbst noch von Alexander III. nicht als solcher anerkannt war. Auch das Ehehindernis der geschlossenen Zeit soll für die Freisensche Ansicht beweisen. Allein es heißt doch pressen, bis statt Milch Blut kommt, wenn wir auf S. 644 lesen: „Auf Grund dieser Anschauung (1. Kor. 7, 5) in Verbindung mit dem anderen Satz, daß zur Eheschließung der Beischlaf erfordert wird, hat sich dann ganz konsequent das Verbot entwickelt, an solchen Tagen eine Ehe zu schließen.“ Das Verbot war hinlänglich gerechtfertigt durch die bei der Eheschließung an solchen Tagen naheliegende Inkontinenz nicht aber durch die Rücksicht auf die zum Eheschluß notwendige copula.

Waren wir nun im Vorausgehenden genötigt, gegen den Autor uns zu entscheiden, so sind wir nichtsdestoweniger bereit, allen denen beizupflichten, welche sagen, daß das vorliegende Buch das Bedeutendste sei, was die katholische Wissenschaft seit Jahrzehnten auf dem Gebiet des Eherechtes geleistet. Anschließend an die Arbeiten von Friedberg, Sohm, Scheuerl u. a. über das Eheschließungsrecht hat der Verfasser das jüdische, römische, deutsche und kirchliche Eherecht zu einer in ihrer Art einzig dastehenden, umfassenden Darstellung gemacht. Wenn auch, wie auf dem kanonischen, so auf den anderen Gebieten seine Forschungsresultate sich werden manche Korrekturen gefallen lassen müssen, Freisen wird für jeden, der sich in den einschlägigen Fragen genauer orientieren will, von jetzt an unentbehrlich sein. Wir müssen uns begnügen, zu verweisen auf die betreffenden Traktate

über: den Konkubinat im Sinn des römischen Rechtes, bedingte Einwilligung, Unmöglichkeit der Geschlechtsvereinigung, Ausdehnung der Blutsverwandtschaft, Verwandtschaftszählung, die drei genera affinitatis, das Ehehindernis der Buße mit seinen Unterarten: Incest, Entführung, Ehebruch. Hier werden hergebrachte Anschauungen als unhaltbar erwiesen, dort Unrichtiges korrigiert, an einem anderen Ort Neues zu Tage gefördert. Freilich fühlen wir uns versucht, dieses oder jenes noch in Frage zu stellen. Aber es ist jetzt genug.

Das schöne Werk ist von dem Verfasser seinem teuren Lehrer Prof. Dr. v. Linsenmann gewidmet.

Dr. Sägmüller.

5.

Geschichte der katholischen **Kirche und Gemeinde in Hannover und Zelle.** Ein weiterer Beitrag zur Kirchengeschichte Norddeutschlands nach der Reformation von Dr. theol. **Fr. W. Woker** Dechant und Pfarrer zu Halle a. S. Paderborn, Schöningh 1889. IV, u. 263 S. Pr.: M. 7.

Vorliegende Arbeit kann als ein wirklicher Beitrag zur Kirchengeschichte Norddeutschlands nach der Reformation betrachtet werden wegen der zahlreichen, für die kirchlichen Zustände von zwei bedeutenden Diasporagemeinden der Vergangenheit äußerst schätzenswerten Detailangaben und summarischen Referaten. Zur eigentlichen Geschichte der nachreformatorischen Periode dieser Gemeinden kann es aber die Darstellung auch bei diesem enger begrenzten Stoffe nicht ganz bringen. Die Untersuchungen erweisen sich nicht immer als gründlich und erschöpfend genug. Wohl ist der Zeitraum von 1692—1728, der sachlich von größter Wichtigkeit ist,

ziemlich ausführlich behandelt. Doch fehlt es auch diesem Teile etwas an der noch wünschenswerteren Klarheit und Durchsichtigkeit. Derselbe hätte wohl ohne Zweifel gewonnen, wenn die einheitliche, in einem Faden fortlaufende geschichtliche Erzählung den Sieg errungen hätte über die unter halb chronologischen, halb sachlichen Gesichtspunkten aufgestellten Gliederungen. Was aber darnach folgt, sind vielfach mehr aneinandergereihte Notizen, allerdings von sehr großem sachlichem Werte, denn wirkliche historische Darstellungen.

Noch mehr gilt dieser Mangel von der eigentlichen Vorgeschichte, d. h. der kurzen Orientierung über die der im Thema gewählten vorangehenden Periode des kirchlichen Lebens jener Länder. Dieselbe wäre vielleicht in der vom Verf. ausgeführten Weise eher unterblieben. Ich will nichts sagen von der eine ziemlich lange Zeit umspannenden Kürze. Dagegen sind die Schlüsse, welche auf Grund des ungenügend beigezogenen Materials, wenn nicht gar bloß a priori gemacht wurden, noch sehr anfechtbar. Wenn z. B. S. 4 über die Zeit des dreizehnten Jahrhunderts gesagt wird: „An Versuchen, eine Reformation herbeizuführen, hat es auch hier nicht gefehlt. Eine solche bezeichnet schon das Aufblühen der Bettelorden", so macht sich hier W. einer petitio principii auf historischem Gebiete schuldig. Bedeutete wirklich das Aufblühen der Bettelorden schon eine Reformation? Diese Frage hätte wohl einer kritischeren Lösung bedurft. Ich möchte sie wenigstens für den Augenblick weder mit einem entschiedenen Ja noch Nein beantworten. Indes wäre die Untersuchung derselben eine Einzelarbeit wert. Schon die allgemein

bekannten Thatsachen über die innere Krise des Minoritenordens, über die gegenseitige Bekämpfung der Bettelorden unter sich und die dadurch ärgernisgebenden Auftritte in den betreffenden Gemeinden wären im stande, einen leisen kritischen Zweifel an ihrer wahrhaft reformatorischen Bedeutung zu erregen. Dazu kommt aber noch ein weiteres schwerwiegendes positives Zeugnis eines urteilsfähigen Zeitgenossen selbst. Fra Salimbene, der einem der Bettlerorden selbst angehört, — er war Minorite — berichtet in seiner Chronik (cfr. Monumenta historica ad Provincias Parmenensem et Placentinam pertinentia, Parmae 1857, pag. 111) von einer auf dem zweiten Lyoner Konzil von Gregor X getroffenen Maßregel zunächst gegen eine Abart der Mendikanten, die saccati, gerichtet, welche er gänzlich aufhob. Von besonderer Wichtigkeit für die Beurteilung der kirchlich-sozialen Seite der Bettlerorden überhaupt ist die beigefügte Begründung derselben, „damit das christliche Volk wegen der Menge der Bettler nicht überdrüssig werde und damit die, welche das Evangelium verkündigen, vom Evangelium leben könnten, wie nach dem Apostel Paulus der Herr angeordnet habe 1 Cor. 9." Zugleich berichtet der Parmenese, „derselbe Papst habe sich auch auf genanntem Konzil mit dem Gedanken getragen, den Orden der Eremiten gänzlich aufzuheben, sei aber durch den Kardinal Richard, welcher ihr Beschützer war, davon abgebracht worden. Indes habe er sich vorbehalten, später hierüber zu entscheiden, was ihm gut schiene" (Mon. hist. ad Prov. Parm. etc. l. c.).

Wie in hannoveranischem Gebiete genannte Mönche gewirkt haben, wäre erst zu untersuchen gewesen. Als

Thatsache bleibt auch bestehen, daß die katholische Religion in jenen Ländern trotz der Wirksamkeit der Ordensleute durch die Revolutions-Reformation fast ganz vernichtet wurde. Als dann später zur Wiederherstellung derselben und zur Pastoration zunächst der aus allen Herren Ländern Eingewanderten Ordensgeistliche ausschließlich verwendet wurden, stellten sich zum Teil nicht unerhebliche Schwierigkeiten, welche nicht bloß durch äußere feindliche Eingriffe der Andersgläubigen veranlaßt wurden, sondern durch die von den betreffenden Orden verfolgten egoistischen Bestrebungen im Schoße der eigenen Gemeinde selbst geschaffen wurden, einer soliden kirchlichen Entwicklung hindernd in den Weg. Es ist nicht alles Gold, was glänzt, muß man auch hier im Interesse der Wahrheit und Gerechtigkeit sagen.

Ich bin weit entfernt, irgend wie die Tendenz des Verf., in allem die ungeschminkte Wahrheit zu sagen, anzutasten. Er berichtet auch in diesem Punkte wie in andern die Schattenseiten der eigenen Konfession und ihrer Organe. Die Stimmen des sittlichen Tadels von den zuständigen kirchlichen Behörden werden mit anerkennenswerter Objektivität angeführt. Auch wird den billigen Vorwürfen aus dem Munde der Gegner selbst Rechnung getragen. Vielfach kann der Verf. nicht umhin, angesichts der betrübenden Thatsachen und Erscheinungen im eigenen Lager, seiner subjektiven Entrüstung einigen Ausdruck zu verleihen. Man sieht es, das Herz blutet dem fast alle diese Dinge aus praktischer Erfahrung kennenden Geschichtschreiber. So mußte er S. 36 von der erst jung entstandenen Missionsgemeinde Hannover bereits bedenkliche Kompetenzstreitigkeiten erwähnen, welche

zwischen dem von der obersten kirchlichen Behörde gesetzten apostolischen Vikar einerseits, und den Missionsgeistlichen, die sogar einem reformierten Bettelorden angehörten, entstanden waren. Es dürfte deshalb ein gewichtiges Wort in dieser Streitsache, welches Colomera, der Agent des apostolischen Vikars Maccioni von Rom aus an letzteren schrieb, hier angeführt zu werden verdienen. Das im Schreiben vom 12. Januar 1669 ausgesprochene Gutachten jenes römischen Diplomaten über die prinzipielle Tragweite der obschwebenden Angelegenheit ging dahin, daß „der Streit zwischen den Ordinarien und dem Ordensklerus über des letzteren Privilegien und Exzeptionen von der Jurisdiktion der ersteren so lange daure, als es Orden gebe. Ja der Kongregation der Propaganda in Rom selbst drohte „ein Präjudiz gegen ihre Jurisdiktionsgewalt aus den Privilegien der Kapuziner zu erwachsen". Der Ordinarius derselben in seiner Eigenschaft als Missionsbischof kam sogar in die fatale Lage, sich klagend darüber aussprechen zu müssen, „daß die Kapuziner mehr Fakultäten besäßen als er selbst" (S. 36 f.). Ja noch mehr. Der apostolische Vikar mußte sich von einem ihm in der Mission unterstellten Kapuzinerpater den Vorwurf machen lassen, daß er (der Bischof) seine Herde in Hannover vernachlässige. Derselbe erhielt dann allerdings von seinem Ordinarius die verdiente Zurechtweisung (S. 37 f.).

Wie in diesem Falle die Herrschsucht der Kapuziner gegen den Leiter des Missionsbezirks zu namhaften Klagen und Verwirrungen daselbst Anlaß gab, so später die materielle Habsucht der abziehenden Jesuitenmissionäre des Hildesheimer Kollegs. Die Fortnahme des Pfründner-

inventars der hanoveranischen Mission von Seite der letzteren nach dem Sitze ihres Kollegs erregte großes Ärgernis unter den Katholiken wie den Protestanten und zwar wohl nicht ohne Grund. Denn das Recht, welches sie darauf zu haben meinten, war höchst zweifelhafter Natur, um noch zu schweigen von der entsetzlichen Rücksichtslosigkeit gegen die eines wichtigen Artikels ihrer Pfründner beraubten Missionsgemeinde (S. 74 ff). Dazu mußte nach ihrem Wegzuge aus der Mission der Bischof derselben klagen über die vom Hildesheimer Kolleg lange Zeit hindurch fortgesetzte Verhetzung der hannoveranischen Gemeinde gegen ihre nunmehrigen Seelsorger (S. 90).

Es möge mir schließlich gestattet sein nur noch über einen Punkt der Darstellung des Verf. ein Bedenken auszusprechen. Derselbe betrifft die zur cause célèbre gewordene katholische Kindererziehungsangelegenheit des Marquis de Nomis. W. verkennt S. 189 offenbar den Standtpunkt des zu jener Zeit noch nicht einmal paritätisch gewordenen hannoveranischen Staates wegen zu scharfer fast schroffer Premierung seiner subjektiv-persönlichen Rechtsanschauung. Es darf immerhin von Seite des damals konfessionell protestantischen Staates als ein schönes Zugeständnis an die dissentierenden Katholiken, welche überdies eine noch verschwindende Minorität seiner Unterthanen bildeten, angesehen werden, wenn er über die konfessionelle Erziehung der aus Mischehen hervorgehenden Kinder die zwischen den Ehegatten vertragsmäßig festgesetzte Bestimmung zuließ. Die gesetzlich bei Eingehung des Vertrages zu beobachtenden Formalitäten waren allerdings für den katholischen Teil hart und drückend.

Könnte aber irgend ein moderner, konfessionell gemischter Staat in dieser Frage den Konfessionen seines Gebietes gegenüber einen objektiveren und unparteiischeren Standpunkt einnehmen als den, daß er den Nupturienten das Recht, die konfessionelle Erziehung ihrer Kinder vertragsmäßig festzusetzen zugesteht und einem so zu stande gekommenen Vertrage den gesetzlichen Schutz zusichert? Daß eine solche Bestimmung dem Gewissen der Unterthanen größere Freiheiten zuspricht, ja in diesem Punkte alle Freiheit läßt, ist augenscheinlich. Es enthält dieselbe grundsätzlich mehr Gewissensfreiheit als die aus dem römischen Recht adoptierte Bestimmung, welche die konfessionelle Erziehung der Kinder in die Rechtssphäre der patria potestas verweist. Was will es aber heißen, wenn W. a. a. O. von „einem klaren Naturrecht des Vaters" im vorliegenden Falle spricht? Käme man nicht dem christlichen Grundsatze von der rechtlichen Gleichstellung der beiden Ehegatten in allen wesentlichen Punkten näher, wenn man dementsprechend auch von einem klaren Naturrechte der Mutter spräche? Oder was will denn dieser unbestimmte Ausdruck in vorliegender Materie überhaupt besagen? Soll etwa bloß dem katholischen Teile hierin die Wohlthat des Naturrechtes zu gute kommen, dem protestantischen aber nicht? Es handelt sich nun einmal um die Rechte zweier Personen, die wesentlich verschiedenen Inhaltes sind. Den Forderungen des katholischen Gewissens stehen die des protestantischen diametral gegenüber. Welche von beiden sollen durchgesetzt und erfüllt werden? Es ist dieses Problem bloß dann praktisch lösbar, wenn der eine Teil sein diesbezügliches persönliches Recht dem des andern opfert.

Demnach sollte man hierin eher von persönlichen Rechten denn von Naturrecht sprechen. Zudem gehen die Konfessionszugehörigkeit und die damit verbundenen Konfessionsrechte weit über die bloße Natur des Menschen hinaus. Das Recht des einen Eheteiles, daß seine Konfessionszugehörigkeit für die konfessionelle Erziehung der aus der Ehe zu erhoffenden Kinder maßgebend und bestimmend sein soll, kann demnach bloß als ein auf dem Wege des Vertrags errungenes bezeichnet werden.

Von konfessionellem Standpunkte aus aber kann bloß die Forderung an die eigenen Angehörigen gestellt werden, keinen den strengsten Grundsätzen der betreffenden Religionsgenossenschaft zuwiderlaufenden Vertrag einzugehen. Grundsätzlich konzediert also ein Staat, der die kontraktmäßige Bestimmung über die konfessionelle Erziehung den Nupturienten frei giebt, zugleich die persönliche Gewissensfreiheit eines jeden derselben. Wenn aber ein Staat, wie es der von Hannover 1713 gethan, im Falle daß die Nupterienten keine vertragsmäßige Bestimmung über die religiöse Erziehung ihrer Kinder getroffen haben, diese Angelegenheit selbst in die Hand nehmen und gesetzlich regeln muß, so wird man es ihm an sich nicht verargen dürfen, wenn er zu einem die Forderungen beider Teile annäherungsweise zu berücksichtigenden Ausgleiche seine Zuflucht nimmt. An und für sich läßt sich wohl der damaligen hannoveranischen Regierung wegen ihrer Behandlung der de Nomis'schen Angelegenheit nicht nahe treten, wenn man ihre staatsrechtlichen Anschauungen nach dem Geiste jener Zeit würdigt. Ungehörig finde ich bloß das daran, daß sie die Verordnung im letzteren Punkte, wo eine ehekontraktliche Einigung

über konfessionelle Kindererziehung nicht vorlag, in der so kurzen Zeit von drei Jahren wesentlich änderte und dieser Änderung eine rückwirkende Kraft verlieh, so daß der katholische, oder protestantische Vater, der im guten Glauben der gesetzlichen Garantie der Erziehung seiner Kinder in seiner Konfession in den Jahren 1710—1713 eine Ehe einging, nach dem Regulativ von 1713 seiner diesbezüglichen vermeintlichen Rechte hinsichtlich seiner weiblichen Nachkommenschaft verlustig ging. Diese Täuschung erfuhr auch unser Marquis am Hofe von Hannover. Doch hätte er sich durch Eingehung eines seinem katholischen Gewissen in dieser Hinsicht entsprechenden Ehevertrags davor bewahren können.

Trotz aller dieser Aussetzungen, welche ich aus lediglich sachlichem Interesse an dem Buche gemacht habe, zolle ich, zumal in Anbetracht der dem Verf. wegen anstrengender Pastorationsthätigkeit zur Ausarbeitung wissenschaftlicher Werke knapp zugemessenen Zeit und in Würdigung des Umstandes, daß derselbe großenteils für seine Untersuchungen auf noch ungedrucktes Aktenmaterial angewiesen war, und deshalb manche Unvollständigkeit sich leicht erklären und entschuldigen läßt, der in vielen Punkten aus reichem praktischem Verständnisse hervorgehenden Sachkenntnis und der seelenvollen Hingabe an den zum Vorwurfe gewählten Gegenstand alle Anerkennung. Jeder, der sich für das ausgeführte Thema interessiert, wird die Darstellung mit ebenso großer geistiger Befriedigung, wie lohnendem Gewinne verfolgen.

Dr. Zisterer.

III.

Analekten.

Die in der **Didache** 1, 6 als Schriftzitat zu lesenden Worte: Ἱδρωσάτω ἡ ἐλεημοσύνη σου εἰς τὰς χεῖράς σου, μέχρις ἂν γνῷς, τίνι δῷς, standen lange für sich allein da. Erst in der letzten Zeit wurden einige Parallelstellen gefunden. Die erste wurde bei dem englischen Mystiker Piers the Plowman entdeckt, der die Worte bringt: Sit (l. sudet) elemosina tua in manu tua, donec studes (l. scias) cui des. Vgl. Schaffs 3. A. S. 320. Die Nachforschung, die durch den Fund angeregt wurde, führte zu der Entdeckung, daß Petrus Comestor in der Historia Deuteronomii c. 105 (Migne PL. 198, 1251) die Worte bringt: Dictum est: Desudet elemosina in manu tua, donec invenias, cui des. Vgl. Resch, Agrapha 1889 S. 465. Eine dritte Stelle fand Loofs in der Expos. in Ps. 40 Cassiodors (Migne PL. 70, 295): Scriptum est etiam: Desudet eleemosyna in manu tua, donec invenias iustum, cui eam tradas. Dieselbe gelangte durch Resch S. 288 zur Veröffentlichung. Eine vierte Parallele bietet, wie ich mitzuteilen vermag, Gregor d. Gr. Derselbe schreibt in der Regula pastoralis III, 30: Ne sub obtentu largitatis ea, quae possident, inutiliter spargant, audiant, quod scriptum est: Sudet eleemosyna in manu tua.

Die **Konstantinische Schenkungsurkunde**, über die kürzlich (vgl. Qu.Schr. 1889 S. 685) drei Schriften erschienen sind, untersuchte Scheffer-Boichorst in den Mitteilungen des Instituts für öst. Gesch. X (1889), 302—325. Er benützt dabei wesentlich das von Grauert im Hist. Jahrbuch Bd. III—IV mit großer Gelehrsamkeit gesammelte Material; er vermehrt es aber zugleich, lädt dann alles, wie er bemerkt, auf einen anderen Karren und richtet sein Gefährt in eine ganz andere Richtung. Es wird nachgewiesen, daß gewisse Formeln hauptsächlich und teilweise nur in der Zeit Pauls I gebraucht wurden, so das Deo amabilis zum letztenmal 779 oder 780, und daraus auf den Ursprung des Dokumentes in diesem Pontifikat geschlossen. Als Ziel des Fälschers

wird die Verherrlichung Konstantins und Silvesters und die Schaffung eines Rechtstitels auf italienischen Länderbesitz gegenüber dem Andringen der Longobarden angenommen. — J. Friedrich kommt in der Schrift: Die Konstantinische Schenkung 1889, ebenfalls auf Paul I zurück. Aber er unterscheidet in dem Dokument andererseits einen älteren, ins 7. Jahrhundert zurückgehenden, und einen jüngeren Bestandteil, und er nimmt an, daß Paul I als Diakon diesen Teil verfaßt habe, so daß die Zeit der Vollendung des Schriftstückes der Pontifikat Stephans II wäre. Die Stücke, welche Paul I zugewiesen werden, sind außer mehreren kleineren Interpolationen die Abschnitte über die Erbauung und Ausstattung der Basiliken der Apostelfürsten (Construximus itaque et ecclesias b. Petri et Pauli — omnia disponantur) und Verleihung von Krone und Land an Silvester (Decrevimus itaque et hoc — tradidimus perenniter atque feliciter possidendam). Für die Scheidung wird hauptsächlich auf Ungleichheiten und Widersprüche, welche in dem Dokumente herrschen sollen, sowie auf technische Ausdrücke verwiesen, welche im 8. Jahrhundert, in der Zeit der Entstehung des jüngeren Teils, nicht mehr gebraucht worden seien. Die Argumente erhalten durch Scheffer-Boichorst a. a. O. XI (1890), 128—146 eine gründliche Widerlegung.

Auf Grund naher Beziehungen, welche er zwischen den Acta pontificum Cenomanensium und den **Fälschungen Pseudoisidors** fand, glaubte Prof. Simson in Freiburg in einer Abhandlung in der Zeitschrift für Kirchenrecht Bd. XXI Le Mans als Heimat Pseudoisidors annehmen zu sollen. Weitere Nachforschungen bestärkten ihn in der Ansicht, und er legte das Ergebnis seiner fortgesetzten Studien in der Schrift vor: Die Entstehung der pseudoisidorischen Forschungen in Le Mans 1886. Die Auffassung schien ihm so sehr richtig zu sein, daß er erklärte, die Frage nach dem gemeinsamen Ursprung der in Le Mans verfertigten und der pseudoisidorischen Fälschungen ernstlich stellen heiße beinahe schon sie bejahend antworten. Dabei will er nicht den Anspruch erheben, eine besonders scharfsinnige Hypothese aufzustellen; vielmehr wünscht er nur, die einfachste Annahme, welche vielleicht nur darum verschmäht worden sei, weil sie so nahe liege, in ihr verkanntes Recht einzusetzen. Die Ansicht fand in einigen kritischen Organen beifällige Aufnahme. In der Historischen Zeitschrift 64 (1890), 234—250 tritt ihr aber H. Wasserschleben entgegen. Er erkennt wohl an, daß in Le Mans eine umfassende Urkundenfälschung

stattfand. Andererseits vermißt er aber entscheidende und triftige Gründe für die Annahme, daß Le Mans auch die Werkstatt der pseudoisidorischen Fälschung sei, und erklärt, daß er nach einer wiederholten und eingehenden Prüfung nicht im stande sei, der Hypothese Simsons beizutreten. Die Hauptstellen, auf welche dieselbe gestützt wird, betreffen den Chorepiskopat und den Brief Gregors IV für den Bischof Aldrich von Le Mans. Bezüglich des ersten Punktes weist W. gegen den Schluß Simsons darauf hin, daß die Acta die Befugnisse der Chorbischöfe nur wesentlich beschränken, Pseudoisidor dagegen in dem Damasusbrief De chorepiscopis das Institut gänzlich beseitigt und daß an die Stelle erdichteter päpstlicher Dekretalen dort die gefälschte Initiative des Königs oder Kaisers tritt. In dem Gregorbrief erkennt er Spuren pseudoisidorischer Tendenzen an; er fügt aber auch bei, daß dieselben bei der sonstigen Haltung der Acta nicht zu Gunsten der Auffassung Simsons ins Gewicht fallen, um so weniger, als der Gregorbrief den Acta sehr wahrscheinlich erst später, nach Aldrichs Tod, beigefügt worden sei. Ich möchte letzteres nicht behaupten. Trotzdem halte ich aber die Simson'sche Hypothese ebenfalls nicht für sicher. Die Parallelen des Gregorbriefes und Pseudoisidors finden sich, wenn ich recht sehe, alle auch in den Quellen. Sie sind deshalb nicht allzu sehr zu betonen, und zwar um so weniger, als bei etwaigen Differenzen Pseudoisidor in der Regel mit den Quellen sich näher berührt als mit den Acta. Parallelen, welche ernstlich für ein engeres Verhältnis der beiden Fälschungen geltend gemacht werden könnten, bleiben so, in dem Abschnitt über den Chorepiskopat (S. 8—11) und in dem Abschnitt über die Beleidigung der Geistlichen (S. 42—43), nur sehr wenige zurück, und diese sind offenbar nicht stark genug, um die schwere Hypothese Simsons zu tragen. Freilich weist Simson für seine Auffassung noch auf andere Uebereinstimmungen hin, teils stilistischer und formeller, teils sachlicher Natur. Er bekennt aber auch selbst, daß sie „großenteils nur eine sekundäre, teilweise geradezu nur eine nebensächliche und sämtlich nur eine adminikulierende Bedeutung neben der falschen Dekretale Gregors IV sowie der Stelle über die Chorbischöfe in den Acta“ haben (S. 7). Bei diesem Sachverhalt ist zunächst nicht weiter auf sie einzugehen. Es mag nur noch beigefügt werden, daß Wasserschleben wie früher so auch jetzt die kürzere Form der Dekretalen für die ursprüngliche, die längere für eine spätere Verarbeitung hält, jener, da Pseudoisidor

unzweifelhaft die Mainzer Archive benützt habe, die ältesten Handschriften, welche die ursprüngliche Form am reinsten enthalten, deutschen Ursprunges seien u. s. w., als Heimat Mainz zuweist, diese dagegen in der Provinz Reims entstehen läßt.

Der fünfte Band, Jahrgang 1889, des „Archivs für Litteratur- und Kirchengeschichte des Mittelalters“ (Freiburg, Herder), enthält im 1. Heft die Akten über den Prozeß, den Johann XXII 1318—21 über den **Nachlaß Klemens' V** führte. Dem Text wird durch den Herausgeber Ehrle eine kurze Darstellung des Prozesses und eine Untersuchung über die Schicksale des päpstlichen Schatzes beim Tode Klemens' V nebst einigen Bemerkungen zur Beurteilung dieses Papstes, seines Testamentes und der Ausführung desselben sowie ein Stammbaum der Familie des Papstes beigefügt. Die angeschlossene „Mitteilung“ betrifft den **Schatz Johanns XXII.** Nach der Angabe Villanis hinterließ der Papst 25 Millionen Goldgulden, 18 in Geld, 7 in Kostbarkeiten. Ehrle weist nach, daß bei beiden Posten eine Null abzuziehen und der Rest bei dem zweiten auf die Hälfte, bei dem ersten noch weiter zu reduzieren ist. — Das 2. Heft enthält Urkunden zur Geschichte der mittelalterlichen **Universitäten**, mitgeteilt und erklärt durch Denifle, näherhin die päpstlichen Dokumente für Salamanca aus den Jahren 1255—1417 und ein Registrum der Prokuratoren der englischen Nation in Paris. Der größte Theil jener Dokumente rührt von dem Avignoner Papst Benedikt XIII her, den eine Inschrift im Claustrum der Universität noch heute als Reformator preist. Das zweite Stück giebt näherhin den Anfang der Register der englischen Nation in Paris, die Jahre 1333, 1338—48, aus dem dortigen Universitätsarchiv. Der größere Teil wird durch Denifle in Verbindung mit Chatelain später veröffentlicht werden. Die englische Nation in Paris umfaßte auch die Deutschen, Schotten, Irländer, Dänen, Schweden, Norweger, Böhmen, Polen und Ungarn. Die Deutschen bildeten seit der Mitte des 14. Jahrhunderts in ihr sogar den größeren Teil, und die Nation wird in Bälde vereinzelt, seit 1443 regelmäßig nach ihnen benannt. Die Publikation erhält unter diesen Umständen für Deutschland ein besonderes Interesse. Sie ist ein bemerkenswertes Gegenstück zu den Acta nationis Germanicae Universitatis Bononiensis, die 1887 durch Friedländer und Malagola veröffentlicht wurden. — Das 3. Heft eröffnet eine Abhandlung Denifles über die Heimat **Meister Eckeharts.** Am Schluß einer Rede, enthalten in einer Hs. der Amploniana

in Erfurt, und in dem Heft zum Abdruck gebracht, fand der verdiente Forscher die Worte: Iste sermo sic est reportatus ab ore magistri Echardi de Hochheim die beati Augustini Parisius. Die Angabe setzte ihn in stand, die Streitfrage zu entscheiden, ob Eckehart aus Thüringen oder aus Straßburg stamme. Er entscheidet sich näherhin für das Hochheim, das zwei Stunden nördlich von Gotha gelegen ist. Das zweite Stück giebt aus einer Hs. der Pariser Universitätsbibliothek drei von Johannes Lisse († 1363) herrührende Traktate, den **Karmeliterorden** betreffend: einen Katalog der Magister des Ordens in Paris in den Jahren 1295—1360, eine Liste der Ordensgenerale 1271—1361 und eine Liste der Ordinationskapitel 1259—1361. Die Publikation ist ein willkommenes Seitenstück zu den im zweiten Band des Archivs veröffentlichten Quellen zur Gelehrtengeschichte des Predigerordens im 13. und 14. Jahrhundert. Das dritte und letzte Stück betitelt sich: Aus den Akten des **Afterkonzils von Perpignan** 1408. Die Publikation, die wir Ehrle verdanken, ruht auf einer in Avignon befindlichen Hs., einer ohne Zweifel in der Kanzlei Peters von Luna gefertigten offiziellen Abschrift der Akten der Synode von Perpignan. Die Hs. enthält an erster Stelle nächst der Einleitung die erste Regierungsperiode Benedikts XIII, von seiner Erwählung bis zum Vertrag von Chateau-Renard (1394—1403), an zweiter Stelle die Verhandlungen mit Gregor XII (1404—1408), an dritter eine Erzählung des Abbruchs der Verhandlungen, der Flucht und des Verlaufs der Synode von Perpignan (1408—1409). Zunächst wird der erste Teil mitgeteilt; und ihm soll sofort der dritte folgen, weil zum vollen Verständnis der ersten unentbehrlich. Dabei werden jedoch die bereits anderwärts veröffentlichten Aktenstücke übergangen, ausgenommen zwei Stücke, die Berichte über die Belagerung des Palastes und den Vertrag von Chateau-Renard. Die zum Verständnis erforderlichen Erklärungen sind für den 3. und 4. Teil der Arbeit verspart, wo die hier gebotenen neuen Materialien verwertet werden sollen (S. 390). Aus der an die Publikation sich anschließenden gelehrten Erörterung ist der Nachweis hervorzuheben, daß nicht der Marschall Boucicaut im Auftrag des Königs von Frankreich, wie bisher allgemein angenommen wurde, sondern vielmehr der Bruder des Marschalls und zwar im Dienste der von Benedikt abgefallenen Kardinäle die Belagerung des Gegenpapstes im Palast von Avignon begann. Funk.

Als ich meine Abhandlung über **Missa** (Theol. Quartalschrift

1889, 531—557) veröffentlichte, war mir noch nicht bekannt, daß die S. 548 angeführte Vita S. Pelagiae i. J. 1879 von Usener im griechischen Original, und im selben Jahre von Gildemeister in syrischer Version war ediert worden. Im Griechischen (Usener setzt die Zeit der Abfassung in das zweite Viertel des 5. Jahrhunderts) lautet die betr. Stelle: „*Αὐτὴ δὲ (περιστερὰ μελανὴ) περιπετομένη μοι, ἕως οὗ ἀπέλυσεν* (= missa est) *ἡ εὐχὴ τῶν κατηχουμένων· καὶ ὅτε ἐκήρυξεν ὁ διάκονος Ὅσοι κατηχούμενοι προέλθετε, εὐθέως ἄφαντος ἐγένετο ἀπ' ἐμοῦ καὶ μετὰ τὴν εὐχὴν τῶν πιστῶν καὶ τῆς προσενέξεως τὴν τελείωσιν ἀπέλυσεν ἡ ἐκκλησία.*“ Usener, Legenden der Pelagia. Bonn 1879. S. 6. Ueber den neutralen Gebrauch von *ἀπέλυσεν* vgl. S. 38. Den lateinischen Übersetzer verbietet schon die Zahl alter Handschriften des 10. u. 11. Jahrh. jünger als die Zeit Karl's des Kahlen zu denken.“ S. 30.

Die von Gildemeister besorgte lateinische Übersetzung der syrischen Version („aus dem Ende des 5. oder Anfang des 6. Jahrh.“, Usener S. 30) lautet an der betr. Stelle: »Columba autem, quam vidi, super me volabat, *quoad precatio audientium finem habuit*, et cum diaconus proclamasset: egredimini audientes, in somnio, columbam vidi avolare nec confestim iuxta me inveniri. Et vidi ***post precationem fidelium sacrificium offerri et coetum dimitti*** temploque egressus sum«. Acta S. Pelagiae Syriace edita. Bonnae 1879. Es steht demnach nichts im Wege, das ***missa fidelium*** der lateinischen Übersetzung (9. Jahrh.?) auf den Gottesdienst zu beziehen; doch steht dieser Gebrauch in so früher Zeit vereinzelt.

Im Juni-Heft der »Revue Bénédictine« (Messager des Fidèles VIIme année, n. 6) veröffentlicht P. Germain Morin mit sachgemäßer Einleitung »un discours inédit de S. Augustin« aus Cod. Addition. 10942 des Britischen Museums. Die Echtheit dieses Sermo, von dem bisher nur ein Bruchstück, durch die Sammlung des Florus (alias Beda), bekannt war, wird auch von solchen Augustinus-Kennern nicht beanstandet werden, welche durch die „Entdeckungen“ von Mai und Caillau gegen »Sermones inediti S. Augustini« mißtrauisch geworden sind. Der Sermo: »Quia iubet dominus et pater etiam nobis ut loquamur,« trägt unverkennbares augustinisches Gepräge. (Zur Stelle: »Plus amate hominem quam prius oderatis errorem« vgl. beispielsweise Serm. 49, n. 5 et 7: »Dilige hominem, oderis vitium. .. Ut non oderitis nisi vitia, homines ametis,« und Contr. litt. Petil. l. I c. 31: »Diligite homines, interficite errores.« Abgesehen von dem interessanten Inhalt, ist der neue Sermo dadurch besonders wertvoll, daß wir bestimmt wissen, wann er gehalten wurde, und daß aus diesem Datum auf die Zeit der Ordination des hl. Augustinus zum Presbyter Licht fällt. Wie wir ausnahmsweise das genaue Datum von Sermo 156 und Sermo 26 (17. u. 18. October sehr wahrscheinlich des Jahres 417) kennen, so schließt P. G. Morin aus den vom neuen Sermo gegebenen Anhaltspunkten, daß derselbe am 23. Juni 390, also gerade vor 1500 Jahren

gesprochen wurde. Damit ist zugleich festgestellt, daß die Priesterweihe Augustin's nicht auf das Jahr 391 (Theol. Quartalschrift 1876, S. 354) oder gar, wie Teuffel in der von ihm selbst noch besorgten dritten Auflage seiner Römischen Litteraturgeschichte wollte, auf 392, sondern auf 3 9 0 (ein Wink für Freunde von Jubiläen!), und zwar auf die Zeit vor dem 23. Juni anzusetzen ist. (Über 390 hinaufzugehen, verbietet die Angabe des Possidius, Vita Augustini c. 2.) Wir besitzen somit in dem Sermo ineditus Morinianus ein Geistesprodukt aus der frühesten Periode jener großartigen Predigerthätigkeit des hl. Augustinus, die m. E. noch lange nicht die ihr gebührende Würdigung gefunden hat. — Solche Publikationen, wie die eben besprochene, sichern der in Deutschland noch zu wenig bekannten belgischen »Revue Bénédictine« in den Augen der Urteilsfähigen ein größeres Ansehen, als es durch die wirksamste Reklame zu erreichen wäre. O. Rottmanner.

Berichtigungen und Zusätze zu der Abhandlung „Hymnen" u. s. w. im 1. u. 2. Heft dieses Jahrganges.

S. 99 ist in der Anm. den Worten „zum Kreuzaltar" beizufügen: „wenn nicht ausdrücklich ein anderer Altar genannt ist, wie z. B. Lib. cerem. A fol. 57 b in der Mitte." —

S. 102 Z. 7 v. u. lies: beschaulichem (statt beschaulichen). —

S. 107. Anm. 1 läßt sich beifügen: celicum kann auch verschrieben sein für celibum, s. S. 274, Anm. zu n. 68, wo für diese Bedeutung von caelebs verglichen werden könnte der Gebrauch von caelicola für monachus bei Du Cange (1. Ausg.) I 1037 hinter dem Worte Codra. —

S. 109 ist die Anm. zu tilgen. *Germani* ist hier Name des hl. Germanus und sollte daher mit großem Anfangsbuchstaben gedruckt sein. J. Kreuser Bildnerbuch S. 106: „Selten trägt er [St. Benediktus] die feurige Kugel. In Gestalt einer feurigen Kugel sah Benediktus die Seele des h. Germanus, Bischofs zu Capua, von Engeln gen Himmel geführt." Im Aufsatz des Altars zum hl. Benedikt, Placidus und Maurus in der ehemal. Klosterkirche zu Weingarten ist ein Gemälde, das den hl. Benedikt mit einer feurigen Kugel über sich darstellt. S. K. A. Busl, die ehemal. Benediktiner-Abtei Weingarten. Ravensburg 1890 S. 19. —

S. 119 vorletzte Z. ist nach cruore das Komma zu tilgen. —

S. 120 könnte zu v. 14 noch bemerkt sein, daß catasta die richtige Schreibung wäre. —

S. 267. Zur Stütze der Erklärung von florencia als Leuchten ließe sich, wenn nötig, noch hinweisen auf Philipp. 2, 14 fg. Proverb. 4, 18. Matth. 5, 15. Röm. 2, 19, sowie auf die Antiphone im Brev. Rom. in Festo SS. Joannis et Pauli martyr. (26. Juni). —

S. 290 Z. 14 ist zu lesen: „Mone korrigiert im Text qui illa" (st. ille).

Ellwangen, im Juli 1890. Dr. Vogelmann.



Theologische Quartalschrift.

In Verbindung mit mehreren Gelehrten

herausgegeben

von

D. v. Kober, D. Funk, D. Schanz, D. Keppler,
D. Belser,

Professoren der kathol. Theologie an der K. Universität Tübingen.

Zweiundsiebzigster Jahrgang.

Viertes Quartalheft.

Tübingen, 1890.

Verlag der H. Laupp'schen Buchhandlung.

Druck von H. Laupp jr. in Tübingen.

I.

Abhandlungen.

1.

Zur Erinnerung an Felix von Himpel
† am 17. Februar 1890.

Von Prof. Dr. Keppler.

Davon, daß ein der Wissenschaft und Weisheit gewidmetes Gelehrtenleben für die Regel nicht so friedliche und liebliche Art habe, wie der äußere Schein einem oberflächlichen Beurteiler vortäuschen könnte, weiß schon der Siracide ein Wort zu sagen. Nach ihm nimmt die Weisheit ihren Adepten in strenge Schule, harte Zucht und scharfe Erprobung, ehe sie sich ihm anvertraut, ihm geraden Weg weist und ihn an ihren Freuden und Geheimnissen teilnehmen läßt (Sir. 4, 18—21). Der oben angeschriebene Namen straft die alte Erfahrung und das alttestamentliche Wort nicht Lügen. Und wenn wir der Obliegenheit nachkommen, diesem Namen, der durch ganze einunddreißig Jahre auf dem Titelblatt unserer Zeitschrift stand, bis er allmählich von der letzten Stelle an die erste vorgerückt war und anfangs dieses Jahres vom Tod gestrichen wurde, hier ein kleines Denkmal zu setzen, so tritt die Wahrheit jenes Wortes uns lebendig vor die

34*

Seele. Das Denkmal wird nicht bloß mit den friedlichen Sinnbildern des Lernens und Lehrens auszustatten sein, sondern auch mit den Symbolen des Leidens und Streitens.

Der Schreiber dieser Zeilen erklärt sich zum voraus für inkompetent zu einem eigentlich fachmännischen Urteil über die wissenschaftlichen Leistungen des Verstorbenen; seine Berechtigung, diesen Nekrolog zu schreiben, leitet sich lediglich her aus einem Auftrag der Kollegen und aus zwanzigjähriger Bekanntschaft mit dem Verewigten, dem er gerne einen kleinen Teil schuldigen Dankes abtragen möchte mit der folgenden Lebensskizze, die nur auf das Eine Lob Anspruch erhebt, daß sie ihr Steuer nach bestem Verstehen und Vermögen nach der Wahrheit hingerichtet habe.

Geboren in Ravensburg am 18. Februar 1821 absolvierte Himpel in seiner Vaterstadt und im Konvikt zu Ehingen die Gymnasialstudien, widmete sich 1840—44 im Wilhelmsstift in Tübingen dem Studium der Philosophie und Theologie und empfieng am 4. September 1845 in Rottenburg die Priesterweihe. Nach einer Studienreise nach Italien und Frankreich und nach vorübergehender Verwendung an der Lateinschule in Rottenburg ward er am 12. Mai 1849 zum Professor am Gymnasium in Ehingen und zugleich zum Vorstand des dortigen Konvikts ernannt. Die acht Jahre, welche er in dieser Stellung zubrachte, können wir füglich übergehen zu Gunsten der dreiunddreißig Jahre seines akademischen Lehramts. Bemerkt sei nur, daß sowohl seine Exhortationen wie reichliche Aufzeichnungen von Erfahrungen und Beobachtungen auf dem wichtigen Gebiet

der klerikalen Erziehung Zeugnis dafür ablegen, wie er nicht nur seinen Lehrberuf, sondern auch sein Vorsteheramt im strengsten Sinn als Gewissenssache nahm. Dabei ist es bezeichnend für den ganzen Charakter des Mannes, wenn wir unter der Marke: „gegen zu großes Mißtrauen“ eine Reihe von Fällen verzeichnet finden, in welchen der Vorsteher sich glaubte anklagen zu müssen, daß er zu schlimm über Zöglinge geurteilt oder ungerechten Verdacht gegen sie gehegt habe. In diese Zeit fallen seine ersten Publikationen, zwei Gymnasialprogramme: „Untersuchungen über die Siegfriedssage“ (Ehingen 1850) und: „Die Unsterblichkeitslehre des Alten Testamentes“ (Ehingen 1857). Als durch den Uebertritt Welte's in das Domkapitel zu Rottenburg die Lehrkanzel für alttestamentliche Exegese erledigt wurde, konnte die katholisch-theologische Fakultät Himpel „trotz Mangels an litterarischer Produktion, aus genauer Kenntnis der Person als einen Mann von kräftigem Talent, entschiedener Lehrgabe und gründlicher Vorbildung“ für das Ordinariat in erster Linie vorschlagen, welches ihm vom König am 8. September 1857 übertragen wurde.

Daß die Aufgabe, welche des jungen Mannes harrte, keine leichte war, weiß jeder, welcher einen Blick in die Geschichte der Exegese geworfen hat. Auf dem tief erschütterten, stark durchrissenen Boden der alttestamentlichen Forschung einen festen Standpunkt zu gewinnen, war für einen katholischen Exegeten jener Zeit um so schwieriger, als es, trotz der achtungswerten Leistungen des tüchtigen Vorgängers, an umfassenderen Vorarbeiten ebenso wie am wünschenswerten Maß von Mitarbeit im eigenen Lager fehlte. Es zeugt für die Energie, mit welcher H.

sein Lehramt übernahm und für seinen hellen Blick und durchdringenden Verstand, daß er von Anfang an auf diesem Boden einen Standpunkt fand, den er in allen Hauptfragen bis zum Schluß innehaben und behaupten konnte, — nicht abseits von allen Zeitströmungen, sondern derart situiert und gefestigt, daß er von ihm aus dieselben beobachten und beherrschen, sie an sich herankommen lassen und sie von sich weisen konnte.

Vom Anfange dieses Jahrhunderts an kamen fast alle alttestamentliche Fragen immer mehr unter den Bann Eines Problems, der Pentateuchfrage, und sie mußten es sich gefallen lassen, in die wechselnden Strömungen der letzteren mit hineingezogen zu werden. Zagend, wie die Vorrede beweist, hatte 1753 der fast siebzigjährige Arzt und Professor zu Paris, Jean Astruc, seine berühmten Conjectures in die Öffentlichkeit gegeben, wie von einer beklemmenden Ahnung erfaßt, daß er damit den Anstoß zu einer Bewegung gebe, welche nicht wieder zum Stillstand kommen und bald über Moses, Tradition und Inspiration weggehen werde. Seine Hypothese von der elohistischen und jehovistischen Quellenurkunde, deren Moses sich bedient habe, wurde am Anfang des Jahrhunderts nach Deutschland verpflanzt, aber alsbald von der Person des Moses abgelöst und in den Dienst der negativen Bibelkritik gezogen; Vater und Harttmann hatten sie für den legislatorischen Teil durch die Fragmentenhypothese bereichert. Als H. in die Arbeit eintrat, fand er zunächst noch die Ergänzungshypothese am Leben, vertreten durch Tuch, Bleek, Delitzsch, welche nicht eine der elohistischen parallel laufende jehovistische Schrift annahmen, sondern eine vom Jehovisten

stammende Durcharbeitung und Ergänzung der elohistischen Grundschrift, wozu später das Deuteronom gefügt worden sei. Die Hypothese, der besonders Hupfeld den Todesstoß versetzt hatte, mußte aber rasch einer neuen Auflage der Urkundenhypothese das Feld räumen, welche bekanntlich durch Reuß, Graf, Wellhausen zu Blüte und Ruhm gebracht wurde. Dieser Lösungsversuch der Pentateuch- oder Hexateuchfrage, welcher acht verschiedene Grundschichten in den strittigen Büchern nachzuweisen wußte und das, was man bisher als ältesten Teil ansah, den Priesterkodex, als jüngsten Bestandteil dem Esra und dem Jahr 444 zuteilte, das Deuteronom aber als ältesten Teil unter Josia 621 abgefaßt sein läßt, übertrifft weit die früheren Hypothesen, was die Kühnheit der Aufstellungen, die grundstürzende Bedeutung und die Ausbreitung anlangt. Dahin ist nach dieser Hypothese nicht bloß die mosaische Abfassung, auch der inspirierte Charakter und die historische Authentie des Fünf- oder Sechsbuchs; aber die Konsequenzen breiten sich sofort auch über das ganze alttestamentliche Schrifttum und über die ganze Geschichte Israels und seiner Religion aus. Letztere muß nach Beseitigung des „Jahrhunderte alten Wahnes,“ als ob ihre Anfänge durch den Monotheismus und durch eine Gesetzgebung bezeichnet gewesen seien, vollständig rekonstruiert werden und in die neue Geschichtspragmatik sind der Reihe nach die historischen, prophetischen, poetischen und didaktischen Schriften des A. T., ebenfalls in völlig veränderter Ordnung, einzustellen. Noch ist diese Hypothese wie auf einem Triumphzug durch die wissenschaftliche Welt begriffen; die protestantischen Forscher sind mit wenigen Ausnahmen in

ihr Lager übergegangen, die einen mit wehenden Fahnen, die andern mit gebrochenen Waffen; das Siegesgefühl ist groß, wiewohl mit demselben nicht recht stimmen will die nervöse Erregtheit gegenüber jedem Widerspruch, namentlich von orthodox gläubiger, protestantischer oder katholischer Seite, eine Erregtheit, deren Steigerung z. B. im Theologischen Jahresbericht von Jahr zu Jahr sich verfolgen läßt, und welche gegen keinen mehr Gnade kennt, der nicht auf die neue Richtung schwört.

Sehen wir, wie H. in dieser stürmisch bewegten Welt sich zurechtfand. Für seine Antrittsrede hatte er ein mehr neutrales Thema sich ausgewählt: Politische und religiöse Zustände des Judentums in den letzten Jahrhunderten vor Christus (Quartalschr. 1858 S. 63—85). Die Rede ist ein schönes Spezimen sowohl gründlicher Geschichtskenntnisse als eines völlig durchgeprägten Stiles, der wissenschaftliche Schärfe mit Schönheit verbindet; sie zeigt auch bereits das ihm von Anfang an eigene Streben, durch das Detailstudium hindurch zu großen Gesichtspunkten vorzudringen; geistvoll ist der Nachweis, wie erst durch den Zusammenbruch des nationalen Staatswesens Israel zur Erfassung seiner geistigen Bedeutung und seines höheren Berufs habe gebracht werden können und die Darstellung der geistigen Bewegungen, welche durch den Wechselverkehr zweier so hochbegabter Nationen wie der hellenischen und jüdischen hervorgerufen wurden. Schon seine zweite größere Arbeit: Die messianischen Weissagungen im Pentateuch (Q.-Sch. 1859, 195—256 und 1860, 41—116 und 654—681) bewegt sich auf dem umstrittensten Gebiet altt. Forschung, ohne zunächst in die große kritische Frage sich einzulassen. In drei großen

Artikeln wird die messianische Ader im Pentateuch in ihrer eigentümlichen Verzweigung und Fortleitung und ihrem kräftigen Pulsieren aufgezeigt vom Protoevangelium bis zur Prophetie Bileams. Dem ganzen Kap. 3 der Genesis vindiziert H. mit Nachdruck die rein geschichtliche und buchstäbliche Auffassung. Die verhüllte Bezeichnung Satans wird aus pädagogischer Rücksicht auf den unglaublich rohen Gewissensstand des Volkes hergeleitet, welchem eine genauere Kenntnis des Prinzips des Bösen nur hätte schaden können. Sehr sorgfältig wird die Untersuchung über das הוא und das ipsa der Vulg. 3, 15 geführt. Dann kommen der Segen Noahs und die Verheißungen der Patriarchen an die Reihe; ihr messianischer Gehalt wird vorsichtig ausgehoben, je die Bedeutung der Verheißung im betr. Zeitmoment dargethan und ex eventu die Harmonie der Erfüllung mit der Verheißung nachgewiesen, besonders gründlich behandelt ist die Segnung Juda's 49, 8—12; dem שילה wird nach einläßlicher Kritik der andern Erklärungen die konkret personale Fassung: Friedebringer = Messias gewahrt. Aus dem letzten Traktat über die Weissagung Bileams sticht hervor die scharfe Charakterzeichnung dieses seltsamen Propheten und die Argumentation zu Gunsten der Ächtheit und mosaischen Abfassung des Abschnitts. Hatte H. hier eine schöne Probe seiner exegetischen Kraft und Methode gegeben, so trat er mit einer Studie über das Buch Josua (Q.-Schr. 1864, 385—448 u. 1865, 227—307) erstmals in die eigentlich kritischen Fragen ein. Schon 1861 hatte er bei Besprechung der ersten Auflage von Bleeks Einleitung einen kurzen Waffengang mit diesem Vertreter der Ergänzungshypothese gemacht, von welchem

er sagt, daß er alte, gründlich zurückgewiesene Aufstellungen wieder einmal so selbstgewiß und unbekümmert wiederhole, als hätten sie nirgends zuvor eine Entgegnung gefunden. In dem citierten Aufsatz kämpft er gegen dieselbe Ergänzungshypothese, damals vertreten durch Bleek, Ewald, Stähelin, Knobel, um die Selbständigkeit, Glaubwürdigkeit und Einheit des mit dem Pentateuch so nahe zusammenhängenden, von der Kritik bald ganz mit ihm verschmolzenen Buches Josua. Der bemerkenswerte Schluß der Untersuchung lautet: „Der kritischen Behandlungsweise des B. Josua fehlt es noch immer an haltbaren Gründen, um ihm Selbständigkeit, sprachliche und sachliche Konformität, Alter und Glaubwürdigkeit rauben zu können. . . Die kecke Systematik, der apodiktische Ton und die vornehme Miene infallibler Wissenschaftlichkeit sind nur notdürftige Feigenblätter für übereilte Schlüsse, willkürliche und gewaltsame Behandlung einer Menge von Stellen, nichtige Voraussetzungen und durchaus mechanische Betrachtungsweise der Sprache und des Inhalts von Josua.“ Die noch in Aussicht gestellte Prüfung der von Knobel auch auf die Pentateuchfrage angewandten kritischen Grundsätze blieb aus, wohl weil die Ergänzungshypothese rascher als man ahnen konnte außer Kurs kam.

Die sehr verdienstvollen Gegenoperationen gegen die, wie er einmal sagt, mit allen kritisch-negativen Voraussetzungen arbeitende voraussetzungslose Wissenschaft fanden ihre Fortsetzung in dem Artikel über angebliche makkabäische Psalmen (Q.-Schr. 1870, 403—473), in welchem zunächst mit Mitteln der innern Kritik, durch eine gründliche Untersuchung die des späteren Ursprungs

verdächtigsten Psalmen nach sachlichen, sprachlichen, geschichtlichen Gesichtspunkten geprüft, die Bestrebungen Olshausens, Lengerke's und Hitzigs zurückgewiesen worden, die davidischen Ansprüche auf die Autorschaft am Psalmbuch soviel als möglich zu restringieren und große Teile oder den größten Teil desselben in die Spätzeit, womöglich noch unter die Makkabäerzeit herabzuschieben. Als völlig gewisses Resultat schreibt der Verf. an, daß kein einziges Lied des Psalmbuchs auch nur mit geringster Wahrscheinlichkeit von Begebenheiten und Schicksalen des jüdischen Volkes in der Hasmonäerzeit sicherer ausgelegt werden kann, als von solchen in früheren Perioden seiner Geschichte. Nicht ohne Erregung spricht sich H. später (Q.-Schr. 1883, 500) in der Psalmfrage noch einmal aus „gegen das leichtfertige, nicht selten frivole Belieben, die Psalmen en masse in die Makkabäerzeit und noch tiefer herabzurücken, insonderheit die Davidischen, weil man sich einmal darauf entêtiert hat, daß David, der Urahn des Heilands, bloß ein wilder Blutmensch, dem sein Arm sein Gott war, der Gebet und Gottvertrauen verschmähte und nichts von brennender Herzensangst und niederschlagender Seelenqual in sich erfuhr, gewesen sein könne; daß dieses Bild eine Eintragung aus unserem abgeblaßten Allerweltskulturzeitalter sei, dem Gott, Teufel und Gewissen abhanden gekommen, dafür will man kein Verständnis haben, um dessen Folgerungen für die Kritik abzuwehren."

Eine gleiche gesund konservative Tendenz beseelt die Untersuchung über Widersprüche und verschiedene Quellenschriften der Bücher Samuels (Q.-Schr. 1874, 70—126. 237—281). Die Auseinandersetzungen richten ihre Spitze

besonders gegen Thenius und verfolgen zwei Ziele, einmal nachzuweisen, daß die zahlreichen Widersprüche, Wiederholungen, Anachronismen, welche man bei sonst allgemeiner Anerkennung der Einheitlichkeit der Geschichtserzählung finden wollte, größtenteils scheinbar seien, sodann zu zeigen, daß betreffs der wirklich vorhandenen Schwierigkeiten auf verschiedene Quellenschriften (die Prophetenschriften von Samuel, Nathan, Gad, archivalische Schriftstücke u. a.) zu rekurrieren sei, ohne daß aber deswegen dem Chronisten die Nota eines Kompilators angehängt werden dürfte.

Niemand wird dem Verf. dieser Arbeiten das Zeugnis verweigern, daß er mit allen erlaubten und blanken Waffen der Kritik wohl bekannt sei und umzugehen wisse, keiner ehrlichen Klinge ausweiche, wuchtige Hiebe gut pariere, aber Luftstreiche und Spiegelfechtereien auch jederzeit als das erkenne und benenne was sie sind. Eine stattliche Reihe von Rezensionen, die bei ihm nie leere Anzeigen waren, gab ihm weitere Gelegenheit, den Standpunkt, welchen er in diesen Arbeiten und in seinem Kollegheft einnahm, zu rechtfertigen und wider gegensätzliche zu wahren. Aus ihnen besonders kann sein exegetisches und kritisches Credo mit Sicherheit entnommen werden. Wir finden ihn hier immer wie einerseits freudig bereit, alle wahre Geistesarbeit und alles ehrliche Streben nach Wahrheit anzuerkennen und zu unterstützen, so andererseits innerlichst abgeneigt allem Fortschrittsfanatismus, aller Hypothesenweberei, aller Lust am Negieren und allen Versuchen, Israels Geschichte und Schrifttum von Gott und dem übernatürlichen Faktor loszulösen. Wenn er die Eindrücke wiedergibt, welche das hyperkritische Ver-

fahren ihm hinterläßt, so läßt seine Sprache an Deutlichkeit nichts zu wünschen übrig und sie ist meist besprengt mit jenem Salz der Satire, welches ihm in reichem Maß zu Gebot stand. „Eine Menge Niederlagen," schreibt er Q.-Schr. 1870, 132, „Retraktationen, große und kleine Irrtümer, ein Dissens auf der ganzen Linie zum Teil in den wichtigsten Fragen sollte die Freunde der voraussetzungslosen Wissenschaft davon abhalten, immer und immer wieder die höhere Wissenschaft da zu suchen, wo die größere Negativität ist; die gerühmte Voraussetzungslosigkeit ist, genauer besehen, öfters pure Abhängigkeit vom Buchstaben eines nicht minder terroristischen negativen Dogmatismus, als der gläubige zu Zeiten gewesen ist, wo sein Waizen allein blühte." „Apodiktische Entscheide in strittigen Punkten muten nicht besser an, wenn sie von negativer Seite ausgehen, als wenn sie von orthodoxem Dreifuß ertönen" (Q.-Schr. 1881, 155). Die Pentateuchkritik, bemerkt er zu Nöldeke's Untersuchungen zur Kritik des A. T. (Q.-Schr. 1870, 143 ff.), „operiert mit dem Elohisten, Jehovisten und Redaktor, wie mit Drahtmännchen und läßt immer einen derselben als helfenden deus ex machina in den Riß treten . . . man darf begierig sein, welches die weiteren Entwickelungen der Kritik in dieser Richtung sein werden; geht es so fort, so wirrt sie ihre Fäden immer mehr in einander und die Klarheit ihrer Resultate lauft Gefahr, in das umgekehrte Verhältnis zum Apodiktischen ihrer Aussprüche zu kommen." Seine letzten öffentlich ausgesprochenen Urteile über die neue Pentateuchhypothese lauten: „Ref. verkennt nicht, daß in der ganzen Darstellung dieser kritischen Operationen sehr viel Anregen-

des, mancher Anstoß zu neuer Forschung für Gleichgesinnte und Gegner sich findet, und betrachtet auch selbst manches im Pentateuch als späteren Ursprungs bis auf Esra herab; aber das Meiste erscheint ihm doch als Produkt unbedingter Zweifelsucht, nichts weniger als voraussetzungsloser Wunderflucht und Konstruktion nach selbstgemachten Rissen und Plänen (Q.=Schr. 1883, 496)." . . „Die gegen solche radikale Resultate (der Wellhausenschen Hypothese) gerichtete konservative Kritik sieht sich noch lange nicht gedrängt, ihr Terrain aufzugeben, sie kann im einzelnen recht gut Einräumungen machen und darf darauf bestehen, daß die geschilderte Entwickelung der Entstehung des Pentateuch eine künstlich auf willkürliche Voraussetzungen hin formierte ist und weder mit dem Charakter des Buchs, noch mit der Geschichte, noch insbesondere mit der aus ihr und der Tradition bekannten Stellung des Esra harmoniert" (Q.=Schr. 1885, 692). Er bekannte selbst, daß die Wellhausensche Hypothese anfänglich einen gewaltigen Eindruck auf ihn gemacht habe, aber nach nochmaliger Revision des ganzen Prozesses und nach genauester Prüfung seines bisherigen Standpunktes sei ihm die volle Ruhe wiedergekehrt mit der Überzeugung, daß die Hypothese unhaltbar sei. Mit gleich standhaftem, oft heiß sich entzündendem Eifer wendet sich H. gegen jede rationalistische Rekonstruktion der Geschichte Israels, sei es, daß sie den Gott des A. B. als den von den Propheten neu aufgeputzten altsyrischen Feuergott erweisen, sei es, daß sie die Geistesreligion der Hebräer aus dem wüsten Naturdienst Kanaans entstehen lassen, oder die theokratische Führung aus der Geschichte des Volkes ganz streichen

oder in eine bloße Fiktion des religiösen Sinnes der Hebräer verflüchtigen, oder daß sie aus dem Prophetismus des A. B. den prophetischen Geist, aus seinem Schrifttum die Inspiration ganz austreiben will. Er findet, daß in allen derartigen Konstruktionen „die rein rationalistische Geschichtstheorie den von ihr so energisch bestrittenen Wunderglauben überbiete;" ihre Wunderscheu entgehe der Nemesis nicht: sie müsse monströse Wunderlichkeiten an Stelle des Wunders setzen (Q.-Schr. 1881, 153 ff.). Lächerlich sei es, die Prophezieen durch Anwendung magerer Kategorieen, wie tieferer politischer Einsicht, oder unklarer und keines bestimmten Zieles sich bewußter Begeisterung, patriotischer Phantasieen oder poetischer Beschreibungen ex eventu erklären zu wollen. Die rein profane Geschichtsanschauung, „welche aus den Quellenberichten meist nur ihre eigenen Ansichten herausliest oder dieselben der Unkritik beschuldigt," klagt er an, daß sie z. B. einen David in ungerechter Weise unterschätzt und in schiefe Beleuchtung gerückt habe; sie erscheine tief unter ihrer Aufgabe, indem sie das Material, aus welchem ein David mit menschlichen Gebrechen und Verbrechen gemacht werden kann, gierig in der Bibel aufgreift, an dem andern aber, das ihn zum prophetischen Mann und Heros des Glaubenslebens und der Gottesliebe von fast übermenschlicher Größe erhebt, ohne Verständnis blind und taub vorübergehe, als ob nicht jenes dagegen gehalten verschwindend, sondern das Unvergängliche gerade an der Gestalt zu ignorieren wäre (Q.-Schr. 1886, 500).

Das Angeführte kann zunächst genügen für den Beweis, daß in Himpels wissenschaftliche Grundanschau-

ungen sich kein Lavieren und Schillern, keine zuweit gehende Akkommodation an moderne Richtungen einschlich. Es beweist aber allerdings auch, daß er es ernst nahm mit der Pflicht die Zeitströmungen zu beachten, sich über sie klar zu werden und ihnen gegenüber durch emsiges Forschen und gründliche Geistesarbeit seine Stellung zu festigen. Durch dieses Prinzip: toujours en vedette trat er in scharfen Gegensatz gegen jene, welche der katholischen Wissenschaft moderner Forschung und neuen Hypothesen gegenüber eine rein passive und indifferente Haltung empfehlen zu sollen glauben. Unter Hinweis auf Tendenz und Mißerfolg der neuen kritischen Methode, auf das Fiasko so mancher Hypothese meint man die katholische Forschung von jeder Pflicht dispensieren zu können, weiter auf die Wege moderner Kritik, die doch Fehlwege seien, zu achten; ja man sieht es nicht ohne Mißtrauen, wenn katholische Gelehrte sich auf diese Wege einlassen, wenn auch in der guten Absicht, sie als Irrwege zu erweisen. Man würde es von dieser Seite am liebsten sehen, wenn unsere Exegese ohne alle Beachtung anderer Lager, ohne Berücksichtigung protestantischer Arbeit rein auf ihrem Boden, mit ihrem erbeigenen Material und in der traditionellen Methode arbeiten würde, und man glaubt, eine solche heilsame Abschließung derselben erzwingen zu können durch die immer wiederkehrende Forderung, daß sie nicht nach dem Urtext, sondern nach der Vulgata exegesiere. Die Auseinandersetzung mit der modernen Kritik absorbiere unnötig Zeit und Kraft und entziehe beides der weit wichtigeren Arbeit, sich in Geist und Inhalt der hl. Schrift zu vertiefen. An all dem ist nur das Eine wahr, daß der

katholische Exeget sich hüten muß, seine Aufgabe in den kritischen oder antikritischen Operationen für abgeschlossen anzusehen und so selbst im Kritizismus stecken zu bleiben; auch das kann zugegeben werden, daß die grammatikalisch-philologische Behandlung für sich allein bei den hl. Schriften sowenig als bei den Klassikern schon einen tieferen Einblick in Inhalt und Geist des Textes zu vermitteln vermöge. Bei solcher Auffassung seiner Obliegenheit wäre ja allerdings der Exeget dem Hüter einer Schatzkammer vergleichbar, welcher all seine Mühe und Vorsicht darauf verwenden würde, die Thüre mit festesten Bändern, Riegeln und Schlössern zu verwahren, auch für das Schloß mit großer Kunst und allem Fleiß einen richtigen, feinst gearbeiteten Schlüssel anzufertigen, dem es aber nie einfiele, nun auch aufzuschließen und die innen geborgenen Schätze zu seiner und anderer Kenntnis zu bringen und nutzbar zu machen. H. hat nach dieser Seite in seinen Publikationen und Vorlesungen das Richtige nie aus dem Auge verloren. Was er selbst einmal als Aufgabe des Exegeten ansetzte, er habe sich in seinen Text betrachtend zu vertiefen, den Grundgedanken scharf herauszulösen, die Schale des Kerns mit Beihilfe umfassendster sachlicher und linguistischer Erudition zu zergliedern, den Zusammenhang sich stets präsent zu halten und was die Vorgänger geleistet, bessernd und kritisch sichtend zu überbieten (Q.-Schr. 1874, 519), — dem hat er immer ernstlich nachgestrebt.

Was aber alle weiter gehenden Anschauungen und Forderungen der oben charakterisierten Richtung anlangt, so kann man nicht entschieden genug betonen, daß sie grundfalsch, unmotiviert und verhängnisvoll sind, und

auch unser verstorbener Kollege hat sie stets, wo er ihnen begegnete, in diesem Sinne gekennzeichnet. Ganz mit Unrecht wird hier eine wissenschaftliche Methode, die grammatische und kritisch-historische, deswegen diskrediert, weil sie schon zu exklusiv oder weil sie schon mißbräuchlich zur Verwendung kam, eine Methode, der wir ganz wesentliche Förderungen des ganzen Schriftstudiums zu danken haben und die für eine Menge von Untersuchungen rein unentbehrlich geworden ist. Es ist nicht richtig, daß als Resultat der ganzen modernen alttestamentlichen Forschung anzuschreiben sei: Null von Null geht auf; auch hier findet sich neben mutwilligen Behauptungen und bösen Tendenzen viel ehrliches Streben und ernstes Arbeiten, das immer sich lohnt und eine Macht bedeutet; auch hier sind als positive Resultate zu verzeichnen manche gewonnene Tiefblicke besonders in historische Fragen, schöne Fortschritte in Feststellung der Texte, Klarlegung mancher schwieriger Stellen, ja Erschließung ganz neuer Horizonte und unleugbare Erweiterung der engen Grenzen, innerhalb deren die frühere Exegese lebte, im wesentlichen darauf angewiesen, früher Gefundenes zu wiederholen. Der unnatürliche Gewaltakt, durch welchen man die katholische Exegese nötigen will, in diese engumschriebenen Grenzen wieder zurückzukehren und sich mit all ihren Wurzeln aus dem Boden der Zeit herauszulösen, schließt aber namentlich deswegen eine unheilvolle und folgenschwere Schädigung der katholischen und gläubigen Wissenschaft in sich, weil sie ihr alles Ansehen und alle Autorität nach außen raubt und ihr die Möglichkeit benimmt, im hohen Rat der Wissenschaft mitzusprechen und hier, wie es ihre Mission ist, die Sache

der Wahrheit und des Glaubens mit Nachdruck zu verfechten. Man mag diesem Ignorieren geistiger Zeitströmungen den Schein der Vornehmheit geben; von denen draußen wird es doch nur als Fahnenflucht, als Unfähigkeitsbekenntnis angesehen werden und als Selbstzeugnis, daß man das angefochtene Gebiet nicht mehr zu halten vermöge. Wenn der Unglaube bereits auf sovielen Punkten seine Fahne stolz aufgepflanzt hat und in immer weiteren Schichten der Gebildeten eindringt, so mag man darin die zeugende Kraft des Bösen erkennen und beklagen; aber noch viel besser wäre es, einzusehen, welch großen Teil dieses Erfolgs der Unglaube der Schwäche, Unthätigkeit, Planlosigkeit, Unverständigkeit der Verteidiger des Glaubens dankt. Weniger als je ist wahrlich jetzt der rechte Moment, um für unsere geistigen Linientruppen das Signal zum Abmarsch vom Kampfesfeld zu blasen; schon zuviel ist durch unsere Nachlässigkeit versäumt, verloren, verdorben worden. Die Thatsache, daß in den wissenschaftlichen Verhandlungen der Gegenwart die konservativen Stimmen nicht mehr durchdringen wollen, vielfach geflissentlich überhört und übertönt werden, läßt nicht die Folgerung zu, daß man fürder schweigen soll, sondern daß man in seine Stimme noch mehr Nachdruck, Wucht und Klang zu legen habe. Für die christliche Wissenschaft gilt kein anderes Gesetz als für das christliche Leben überhaupt; sie hat sowenig als dieses reale Verhältnisse, widrige Schicksale, Winde und Stürme, Ebbe und Flut stoisch zu ignorieren oder vornehm zu verachten, sie soll all dies ausnützen für ihre höheren Zwecke und Ziele.

Der Verstorbene teilte voll und ganz diese Anschau-

ung, die ich füglich als ein Grundprinzip der sog. katholischen Tübinger Schule bezeichnen kann und mit welcher sich diese in Übereinstimmung fühlt mit den kompetentesten Vertretern katholischer Wissenschaft, was die Exegese anlangt namentlich auch mit den Herausgebern des neuesten großen Bibelwerks, des Cursus scripturae sacrae, welche ungeachtet des aus naheliegenden Gründen gewählten lateinischen Idioms doch fast auf jeder Seite sich mit der modernen Kritik und der protestantischen Exegese auseinandersetzen. Bei verschiedenen Gelegenheiten schärft H. der katholischen Exegese nach dieser Seite hin das Gewissen; ihre Ehre liegt ihm am Herzen und er wird innerlichst erregt, wenn sich ihm die Überzeugung aufnötigt, daß sie kompromittiert worden ist. Zuwider ist ihm jener falsch oder faul konservative und traditionelle Standpunkt, auf welchem die Fahne des Traditionalismus hochgehalten wird, lediglich um sich durch sie gedeckt unbequemer Erörterungen und mühseliger Untersuchungen entschlagen zu können, oder auf welchem mißbräuchlich und zur Unzeit Berufung auf die Inspiration und den übernatürlichen Faktor eingelegt wird, lediglich um durch diesen Rekurs sich von weiterem Denken und Arbeiten dispensieren zu können, oder auf welchem man unbedingt alle früheren, auch obsolet gewordene Positionen, an welchen gar nichts liegt, in seinen Schutz nehmen zu müssen glaubt. Es mag dahingestellt bleiben, ob, wie H. meint (Q.-Schr. 1883, 490 ff.), die radikalsten Ausschreitungen der neologischen Kritik hätten verhütet werden können durch größere Selbstbescheidung auf konservativer Seite, durch Beschränkung auf die wesentlichen Positionen und rechtzeitiges Aufgeben des Unhaltbaren. Aber darin hat er sicher Recht, wenn er

als das einzig richtige und auch immer noch wirksame Mittel, jene einzudämmen, das ansieht, daß man sie an ächt wissenschaftlichem Geist und Verfahren überbiete, wenn er mahnt, daß man nicht ihrer Zuversichtlichkeit im Regieren eine noch größere im Ponieren entgegenstellen solle, sondern aus ihrem oft verwegenen Gebahren nur den Einen Schluß ziehe, daß man in seiner Arbeit nicht gründlich genug sein könne und nicht vorsichtig und behutsam genug in Wahl und Wägung seiner Beweisgründe. Auf die Forderung, der Exegese nicht den Urtext sondern die Vulgata zu Grund zu legen, antwortet er einmal treffend: „ich lasse mich nicht leicht in Hochachtung des Meisterwerks der alten Kirche überbieten, darf aber gerade deshalb jenes Urteil (daß die Vulgata sehr häufig, wo nicht häufiger als das Hebräische den richtigen Text biete) für unabsichtlich oder bewußt irreführend bezeichnen.... Was ist naturgemäßer für litterarische Arbeiten, als hier dem hl. Hieronymus selbst zu folgen? Wo ist weniger ein vestigia terrent zu beachten oder zu befürchten, nachdem der Kirchenvater gerade auf diesem Wege der Kirche unvergängliche Dienste geleistet hat (Q.-Sch. 1883, 506)." Und mit Recht bewahrt und verwahrt er sich gegen Ausschreitungen wie nach links so auch nach rechts, gegen die Überspannung des Inspirationsbegriffes, gegen gewaltsame Eliminierung des menschlichen Faktors, gegen Zurückführung jedes Satzes und Wortes des Pentateuch auf Moses; seine Abneigung gegen die Allegorik war so groß, daß er auch mit der allegorischen Auffassung des Hoheliebs sich nicht vertragen konnte, sondern sie durch die typische ersetzt wissen wollte. H. plaidiert auch mehrmals für strengste Sonderung des wissenschaftlichen und

praktischen Interesses und will das ganze Gebiet des Erbaulichen, „auf welchem auch irrationale Kräfte walten dürfen“ aus der Exegese ausgeschlossen wissen. Wenn er aber selbst mehrmals klagt über eine „arge Hyperfötation in erbaulicher Schriftmacherei, die an sekundären und tertiären Quellen ihre Bedürfnisse stillt, statt sich an die ursprünglichen und in ewiger Lauterkeit fließenden zu halten,“ so scheint er nicht zu bedenken, daß das letztere eigentlich nur eine notwendige Konsequenz jenes auch von ihm vertretenen Prinzips einer absoluten Scheidung von Theorie und Praxis ist. Ist es zu verwundern, daß die, eigene und fremde Erbauung, Belehrung fürs Volk suchende Praxis zu sekundären Quellen geht, neben dem Fluß sich Gruben gräbt, wenn ihre geistesstolze Schwester Wissenschaft sie mit einem verabscheuenden odi profanum . . . von sich wegstößt, sie an den Fluß nicht herankommen läßt, geschweige ihr behilflich ist, aus dem Fluß zu schöpfen, an ihrer tief hinabreichenden Kette ihr den Eimer zu füllen? Will man es ihr da noch zum Vorwurf machen, daß sie von der Wissenschaft nichts profitiere? Die gegenseitige Verachtung steht beiden schlecht an, besonders aber der Wissenschaft, welche die Gescheidtere sein sollte. Es wird hier nicht besser werden, ehe nicht der Schlagbaum zwischen wissenschaftlichem und erbaulichem Gebiet wieder entfernt wird. Nicht als ob hier nicht zwei verschiedene Aufgaben vorliegen würden und als ob von jedem verlangt werden müßte, beiden gleichmäßig gerecht zu werden. Aber es soll nicht zum voraus jede Möglichkeit einer Verbindung beider Interessen geleugnet und abgeschnitten werden und man soll den, welcher Neigung und Gabe

hat, beide Fäden mit einander zu verweben, nicht um deswillen zum voraus als unwissenschaftlich verachten.

Doch nehmen wir vielmehr den Lebensfaden des Verstorbenen und den Faden seines geistigen Arbeitens wieder auf. 1878 brachte die Quartalschrift die sehr gehaltvolle Studie über den zweiten Teil des Jesaja K. 40—66 „in welchem wir den Höhepunkt der alttestamentlichen Theologie zu erkennen haben," — wohl seine reifste Arbeit, die Frucht langjähriger Beschäftigung mit dem prophetischen Buch, welches nebst dem Psalmbuch sein Liebling unter den alttest. Schriften war. Die Art und Weise, wie er die Besprechung des schwierigen Problems einleitet, das in der Frage gipfelt, ob dieser Teil des Buches der hiskianischen oder vorexilischen Periode und Jesaja oder der Zeit des Exils und also einem anderen Verfasser angehöre, ist bezeichnend für die im Vorhergehenden dargelegten exegetischen Prinzipien. Zunächst betont er, fast zu stark, daß der Frage jedes dogmatische Interesse fernliege, sofern die frühere oder spätere Datierung, wie die so oder anders zu bestimmende Autorschaft Charakter und Wert der Prophezie in keiner Weise beeinflusse. Dann fixiert er mit Schärfe den Fragepunkt und zerbricht die gewöhnliche Waffe zur Verteidigung des exilischen Ursprungs. Nicht daß der Prophet sich so in die Zukunft versenke, daß sie ihm Gegenwart werde, ist das Unglaubliche, denn diese prophetische Verschiebung der Perspektive zeigt sich auch sonst, sondern daß ein Jesaja, welcher sonst mit allen Wurzeln am Boden der Gegenwart festhaftet und mitratend, mithelfend, mitleidend unter seinen Zeitgenossen steht, sich hier der Gegenwart so vollständig entrückt zeigt und, nach der

gewöhnlichen alles ideal fassenden Erklärung, seiner ganzen Umgebung, den staatlichen, sozialen, religiösen Verhältnissen gegenüber Monate vielleicht Jahre lang sich in völliger, wie exstatischer Selbstvergessenheit soll befunden haben. Das Hauptbestreben des Verf. geht nun eben dahin, auch in diesem Teil des Buches die real zeitgenössischen Beziehungen offen zu legen, und darzuthun, daß wo der schauende Geist ungewöhnlich lange in der Zukunft verweile, es sich um Zentralideen des ganzen Prophetentums handle. Der zweite Teil der Untersuchung bespricht die Frage der Priorität bezüglich der Parallelen zwischen Jesaja II uud andern alttestamentlichen Schriften. Es macht dem besonnenen Denken und ehrlichen Forschen H.'s alle Ehre, wenn er diese Besprechung einleitet mit dem Zugeständnis, daß die Frage der Priorität den Schlußentscheid in der Ächtheitsfrage nicht geben könne, weil sie nicht zweifellos zu Gunsten der Originalität der jesajanischen Stellen beantwortet werden könne. Die gediegene Arbeit, welche über den ganzen Text helle Schlaglichter breitet, hat beim neuesten katholischen Bearbeiter des Jesaja, Knabenbauer, alle Anerkennung und Beachtung gefunden. Einen wertvollen Nachtrag zu diesen jesajanischen Studien bringt der Jahrgang 1883: Der geschichtliche Abschnitt Jes. K. 36—39, Erläuterungen desselben durch assyrische Keilinschriften; wie er hier die Keilinschriften für die Schrifterklärung auswertet, so hatte er schon früher im Archiv für wissenschaftliche Erforschung des A. T. 1870 und Q.-Schr. 1870, 548 ff. den Ertrag der Inschrift des moabitischen Königs Mesa aus dem 9. Jahrh. für die politische und Religionsgeschichte Israels mit der ihm eigenen Vorsicht

und Akribie erhoben. Mit der Geschichte Israels befassen sich die kleineren Arbeiten: Über Wesen des Mosaismus und Bedeutung desselben für die frühere Zeit der Geschichte Israels (Q.-Schr. 1873, 286—324), eine Rektoratsrede, welche die goldene Linie weist zwischen gnostischer und modern paganistischer Unterschätzung der mosaischen Religion und apologetischer Überschätzung, sowie der Aufsatz: Über Ursprung und älteste Wohnsitze der Hebräer und ihnen verwandter Völker, über mystischen oder historischen Charakter der Anfänge ihrer Geschichte in den Patriarchen (Q.-Schr. 1875, 539—577).

Mit Achtung und Dank sehen wir auf diese wissenschaftlichen Leistungen zurück, welche der Quartalschrift wie der katholischen Wissenschaft zur Ehre gereichen und ihren Platz in den Annalen der altt. Forschung behaupten werden. Aber beim Überblick über das Gebotene erwacht der Wunsch nach Mehr und das Bedauern, daß H. nicht eine einzige seiner Exegesen ausgearbeitet, oder nicht, wozu er besonders befähigt gewesen wäre, eine Einleitung ins A. T. hinterlassen hat, oder eine orientierende Arbeit über die neueren Phasen der Hexateuchkritik. Für das letzte Jahrzehnt entschuldigt ihn der Druck des Alters und mancher Stoß, welcher die Gesundheit des sonst rüstigen Mannes erschütterte. In der Periode seiner vollen Manneskraft aber war mehrere Jahre hindurch seine Feder zu sehr anderen Interessen gewidmet, als daß ihr für intensives wissenschaftliches Arbeiten Zeit geblieben wäre. Doch davon soll nicht weiter geredet werden; einmal liegen die betreffenden Vorgänge uns zeitlich noch zu nahe, sodann müßten wir fast befürchten, daß wir das Verhalten des Verstorbenen

hier nicht in allweg billigen könnten. Die zum Teil heißen Kämpfe, auf welche wir anspielen, ließen noch lange eine wunde Stelle in seinem Innern zurück. Doch waren sie zugleich nicht ohne wohlthätigen Einfluß auf seine Persönlichkeit.

Von da an ward nicht in gleicher aber ähnlicher Weise auch an ihm wahr, was er von Aberle sagt: Das weiche Gold überwog allmählich in seinem Wesen den harten Stahl. Die gemachten Erfahrungen und die im Kampf errungene Ruhe kamen ihm in den kritischen siebziger Jahren in hohem Maße zu Statten. Er teilte hier völlig die Q.-Schr. 1887, 596 gekennzeichnete Anschauung und Stellung Kuhns und ließ sich sowenig wie dieser dazu verleiten, sich der Gegenbewegung anzuschließen. In den letzten zwei Dezennien bildete sich erst, nicht ohne hartes Ringen mit der eigenen Natur, jene Persönlichkeit heraus, als welche der Verstorbene in unserer Erinnerung lebt. Die Wendung prägte sich auf seinem Antlitz ab, dessen Linien und Züge immer mehr aus einer gewissen Härte und Herbigkeit sich zu einem milden und sanften Ausdruck schmeidigten. Die Heiterkeit und Freundlichkeit im Verkehr, die edlen Umgangsformen, das innere Wohlwollen, stets zum Raten und Helfen bereit, woben jenen Zauber um ihn, der Jung und Alt anzog, im Kreise der Schüler und Kollegen ihm Freunde warb. Bei ihm war der Mensch nicht im Gelehrten aufgegangen. Höflichkeit und Selbsterkenntnis lehrten ihn jene Bescheidenheit, die absolut nötig ist, um Wissen zur Weisheit zu machen. Das intellektuelle Arbeiten hatte bei ihm keine Verkümmerung des Gemüts bewirkt; der Bücherstaub war ihm nicht so auf die Nerven ge-

fallen, daß sie feinerer Schwingungen nicht mehr fähig gewesen wären, noch hatte er die Arterien verstopft, die zum Herzen führen, noch auch den hellen praktischen Blick ihm getrübt. So waren die Vorbedingungen gegeben, die letzten Dezennien seines Lebens zu einer, soweit auf Erden möglich, glücklichen Periode ruhigen geistigen Arbeitens, ununterbrochener akademischer Lehrthätigkeit, wachsenden Ansehens zu gestalten. Seine Studierstube und sein Hörsaal wurden wieder seine eigentliche Welt, so wenig er auch der an großen Fragen und Ereignissen so reichen Gegenwart je fremd ward. In diese Zeit fallen manche schon oben angezogene Arbeiten für die Quartalschrift, sodann eine religionsgeschichtliche Studie: Der abstrakte Einheitsbegriff Gottes und der Heiligenkult im Islam (Q.-Schr. 1882, 86—113. 206—244), in welcher der Nachweis erbracht wird, wie das tiefinnere religiöse Bedürfnis und das Bewußtsein der Notwendigkeit einer Vermittelung im Verhältnis des Menschen zur Gottheit zur Durchbrechung des starren Monotheismus geführt habe und gleichsam zur Belebung des abstrakten Gottesbegriffes und Gottesglaubens durch einen Heiligendienst. Sodann aber beteiligte sich H. von Anfang an mit regstem Eifer an dem größten wissenschaftlichen Unternehmen des katholischen Deutschland, an der zweiten Auflage des Kirchenlexikon. Von ihm sind die zum Teil sehr bedeutenden, durchweg tüchtig gearbeiteten Artikel über Begräbnis bei den Israeliten, Brahmanismus, Buddhismus, altt. Chronologie, Fetischismus, Götzendienst, Gregor Illuminator, Hebräische Sprache, Jehova, Jobeljahr, Ewiger Jude. Leider gestattet uns der Raum nicht ein näheres Eingehen auf diese Arbeiten,

welche zu den vollwichtigsten des monumentalen Werkes gehören; sie sind alle mit dem Stempel seines Stils gezeichnet, der nichts von der Grazie des Arabeskenstils an sich hatte, vielmehr gediegen, wuchtig und gehaltvoll war wie gehämmerter Stahl. Zu größeren Publikationen kam er auch jetzt nicht; dazu hätte der Anfang früher gemacht werden müssen; in der Spätzeit des Lebens wird der Geist die dafür nötige Spannkraft nicht mehr finden. Seine Kolleghefte tragen deutliche Spuren emsigen Fortarbeitens. Doch zog er Schüler heran nicht so fast auf alttestamentlichem als auf anderen Gebieten, nicht so fast in der öffentlichen Vorlesung als im Privatunterricht. Das hatte seinen Grund darin, daß es ihm zwar an Lehrgabe nicht fehlte, daß er aber für das öffentliche Wort nicht eigentlich glücklich veranlagt war. Ihm war in den vierzig Jahren akademischen Lebens wohl das geistige Arbeiten, aber nicht das öffentliche Dozieren zur zweiten Natur geworden. Es war eine Eigenheit an ihm, daß sein Wort in der Vorlesung, immer wohl durchdacht und geistvoll geprägt, nur sehr leise, wie zagend und zögernd ihm von den Lippen kam, durch Schwerverständlichkeit das Interesse des Hörers mehr herabstimmend als spannend. Das verlor sich nicht, sondern steigerte sich mit den Jahren. Weit eher fühlte er sich in seinem Lehrelement, wenn er zu Hause mit wenigen Schülern von Mund zu Mund verkehren, den Dozenten hinter dem väterlichen Freund verschwinden lassen konnte. So las er namentlich mehrere Jahrzehnte hindurch Privatissima über armenische Sprache und Litteratur, auf welchem Gebiet er eine Autorität genannt werden konnte; vollwertige Früchte seiner armenischen Studien sind die

Artikel Armenien, Armenische Sprache, Schrift und Litteratur im Kirchenlexikon und der Artikel: Das Fragment der Apologie des Aristides und eine Abhandlung über Luk. 23, 42. 43 (Q.-Schr. 1880, 109—127). Hervorzuheben ist noch, daß H. außer seinen Fachstudien sich Zeit nahm, in weiten Kreisen des Wissens sich umzusehen und sich so ein heutzutag selten großes Kapital von Allgemeinbildung aneignete, das im gesellschaftlichen Verkehr willkommene Zinsen abwarf. Sehr bereichert wurde dieses Kapital namentlich durch eine Reihe schöner Reisen namentlich in die Alpenwelt, deren Schlußstation fast ein halbes Jahrhundert hindurch immer ein Aufenthalt an des Bodensees lieblichen Ufern bildete. Dort ward ihm auch die Ehre, mit dem Königlichen Hause persönlich bekannt zu werden; beide Majestäten zeichneten ihn durch viele Jahre hindurch durch besonderes Wohlwollen aus und bezeugten auch warme und gnädige Teilnahme an seiner Krankheit und seinem Tode. Als er im Jahr 1871/72 das Rektorat der Universität innehatte, wurde er durch Verleihung des Ordens der württembergischen Krone und des damit verbundenen Personaladels ausgezeichnet.

Aber früher, als man bei der kräftigen Konstitution des Verstorbenen es vermutet hätte, kam die Zeit, wo man, um die Sprache des A. T. zu reden, die Pforte nach der Straße hin schließt, wo die Stimme fein und dünn wird, wie die des Vogels, wo man sich fürchtet vor den Höhen und ängstlich ist auf dem Wege, wo die Silberschnur entzweireißt und der Eimer am Brunnen in Trümmer geht, — wo wiederkehrt der Staub zur Erde von der er ist und der Geist zu Gott, der ihn gegeben (Pred. 12, 4—7).

Scheinbar rüstig trat er im Spätherbst 1889 in die Semesterarbeit ein, da befiel ihn plötzlich die unheimliche Krankheit der gangraena senilis und nahm ihn zunächst in eine lange und ernste Schule des Leidens. In ihr erprobte und vollendete sich die Stärke seines Geistes, der Adel seiner Seele. Auch nachdem die Gewißheit ihm vor die Seele getreten war, daß der Ausgang dieser Krankheit nur Tod heißen könne, überkam ihn weder ein schwachmütiges Verzagen vor diesem Ende noch ein ungestümes Begehren nach demselben, vielmehr zeigte er sich durchdrungen von dem Bewußtsein, daß Zeiten des Leidens und der Krankheit ein so wichtiger Teil des Lebens seien wie Zeiten des Schaffens und Wirkens, daß es Sache des Christen sei, die ersteren zu benützen zur Ausgleichung alles dessen, was seine Ausgleichung im Leben noch nicht gefunden, den Naturprozeß durch Geduld, Gebet und Benützung der Gnadenmittel der Kirche zu einem Heilsprozeß zu gestalten. In solcher Gesinnung vollzog er selbst die Ablösung vom Irdischen, die ihm nicht leicht fiel, und schickte er sich zur Heimfahrt an. Als die Seele am 17. Februar d. J. dem Rufe Gottes folgte, ließ sie auf dem Antlitz einen milden Schimmer des Friedens wie einen Scheidegruß zurück.

Das Schlußwort für dieses hienieden abgeschlossene Leben und für unsere Skizze entnehmen wir jenen Blättern, auf welchen das Forscherauge des Verstorbenen so lange und emsig geruht; es soll dasselbe sein, unter dessen Beleuchtung auch der Redner am Grab das Leben des Verstorbenen stellte, jenes ehrwürdige Citat aus einem Psalme der christlichen Urkirche, durch welches Paulus den Lebensmut seines Jüngers Timotheus auffrischt:

πιστὸς ὁ λόγος· εἰ γὰρ συναπεθάνομεν καὶ συνζήσομεν· εἰ ὑπομένομεν καὶ συνβασιλεύσομεν (II Tim. 2, 11. 12). Das klingt dem Schmerz um den Verstorbenen wie ein tröstliches Verheißungswort, den Überlebenden wie eine kräftige Mahnung, nicht laß zu werden im Kampf: denn Kampfesart nimmt mehr und mehr an in der drangvollen Zeit der Gegenwart auch das geistige Leben und Schaffen, auch das Lehren und Lernen. —

2.

Ueber Gefängnisseelsorge.

Von Domkapitular Dr. Linsenmann.

Zweiter Artikel.

Dieser zweite Artikel, womit wir unsere Studien über Strafgerechtigkeit, Strafanstalten und Gefängnisseelsorge vorerst abschließen, soll nicht den förmlichen Entwurf einer Dienstanweisung für Gefängnisgeistliche enthalten, dürfte aber als Vorarbeit für einen solchen gelten.

I.

Die Seelsorge in der Strafanstalt muß den engsten Anschluß suchen an die staatlichen Einrichtungen, durch welche der rechtmäßige Zweck der Strafe erreicht werden soll. Dies unser *erster Grundsatz*. Hiezu wäre freilich die entsprechende Gegenforderung, daß auch die staatlichen Einrichtungen den berechtigten Anforderungen der Kirche genügten. Allein so sehr wir dies wünschen und zum Teil auch schon erfüllt sehen, so wollen wir doch an

dieser Stelle, wie wir schon früher erklärt, den Bereich unserer Zuständigkeit nicht überschreiten und uns mit der Kritik der staatlichen Strafanstalten nicht befassen, außer soweit allgemeine ethische Gesichtspunkte, welche zur Erwägung kommen, dies von selbst mit sich bringen.

Wir setzen geordnete Verhältnisse voraus, wonach für die einzelne Strafanstalt ein Seelsorger bestellt ist, dem die Seelsorge innerhalb der durch die Zwecke der Anstalt bedingten Grenzen im vollen Umfange nach den Übungen der Kirche anvertraut ist. Es muß gewünscht werden, daß die Seelsorge eine stabile sei und daß der hiefür bestimmte Geistliche ebenso mit Rücksicht auf diese bestimmte Berufsaufgabe ausgewählt werde, wie man auch sonst für außerordentliche Berufszweige die Organe nach ihren besonderen Eigenschaften auswählt. Auch sollte der Eintritt in diesen Beruf Sache freier Wahl und Bewerbung sein, wenigstens in der Regel. Wir wollen zwar nicht behaupten, daß mit dem aus Neigung hervorgegangenen Angebot der Dienste auch schon das entsprechende Geschick verbunden sei. Die Bewerbungen sind manchmal mehr von der Unzufriedenheit mit der bisherigen Stellung als von persönlichem Interesse an der künftig erhofften eingegeben und oft genug von Täuschungen über die eigenen Fähigkeiten oder Neigungen begleitet. Aber man wird annehmen dürfen, daß es beim Strafhauspfarrer doch einen wesentlichen Faktor ausmacht, ob er aus freier Entschließung oder bloß in geduldiger Unterwerfung unter die vorgesetzte Behörde ein Amt übernehme, welches an den ganzen Mann nach Geist und Gemüt so ganz besondere Anforderungen stellt. Vorübergehende, in dem Bedürfnis des Augenblicks ge-

troffene Verwendungen sollen damit nicht ausgeschlossen sein, und manches Talent entwickelt sich erst und wird von da an erkannt, wo man ihm eine Aufgabe zugewiesen, in der es sich erproben kann, während Bescheidenheit, Unerfahrenheit oder eine gewisse natürliche Schwerfälligkeit es zu einer Bewerbung nicht kommen ließ. Jedenfalls aber ist häufiger Wechsel der Personen nicht wünschenswert, und man sollte die Mittel besitzen, um taugliche und erprobte Männer in ihrem Amte zu erhalten, ohne ihnen durch Verweigerung anderweitiger Ansprüche Unrecht zu thun.

Wenn wir auch nicht erwarten können, daß, namentlich in kleineren Ländern mit mehreren abgestuften kleineren Strafanstalten, für jede Anstalt ein ausschließlich zu diesem Dienste berufener Geistlicher angestellt werde, vollends in paritätischen Anstalten, welche Seelsorger verschiedener Bekenntnisse voraussetzen, so müssen wir doch verlangen, daß die Gefängnisseelsorge nicht etwa bloß wie ein lästiges Nebenamt neben anderen und schöneren oder lohnenderen Aufgaben betrachtet, sondern mit der ganzen Kraft der Seele als eine Hauptaufgabe aufgenommen werde.

Man kann verschiedener Meinung darüber sein, ob es zweckmäßiger sei, die Strafgefangenen in wenigen großen Anstalten zu sammeln oder in mehrere kleine zu verteilen. Es hat zwar freilich etwas Schauerliches, sich die Anhäufung von sittlichem Elend, Unglück und Jammer in einem großen Zuchthause vor die Seele zu stellen, und man möchte wegen der unübersehbaren Menge und den turmhohen Schwierigkeiten in solchen Kollektivanstalten zum voraus am Erfolg verzagen. Dennoch

müssen wir, unter bestimmten Voraussetzungen, größeren Anstalten vor den kleineren den Vorzug geben. In kleineren Strafhäusern pflegt man nicht den ganzen Apparat aufzuwenden, welcher an den größeren mit vielfachem Nutzen in Bewegung gesetzt wird. Kleinere Anstalten zeigen vielfach etwas von patriarchalischer Verwaltung, aber meist mehr im schlimmen als im guten Sinne; Verabredungen, gelungene oder verfehlte Fluchtversuche, Bestechungen von Bediensteten, Einschmuggelung von Genußmitteln, brieflichem Verkehr, selbst von Waffen sind dort häufiger, während andererseits passende Beschäftigung, Gottesdienst, Unterricht, Ausscheidung der schlimmsten von den weniger schlimmen Elemente schwerer zu organisieren oder durchzuführen ist. Gerade die Seelsorge aber mit eigenem Gottesdienst, Religionsunterricht und pastoreller Aufsicht vollzieht sich regelmäßiger und gesicherter durch einen berufsmäßig angestellten eigenen Seelsorger.

Es ist uns ferner nicht zweifelhaft, daß Strafgefangene nach dem religiösen Bekenntnis von einander geschieden werden sollten. Wenn nicht schon die grundsätzliche Betrachtung, so hätten die in paritätischen Staaten bisher gemachten Erfahrungen lehren können, daß religiöse Erbauung, Läuterung und Erhebung nur auf dem Boden eines festen und abgeschlossenen Glaubensbekenntnisses möglich ist. Diesem Grundsatze ist nun auch — z. B. in den Anstalten unseres engeren Vaterlandes — unweigerlich insoweit nachgegangen worden, daß die Berufsthätigkeit der Geistlichen der verschiedenen Bekenntnisse genau abgegrenzt und das Recht der Sträflinge auf Pastoration durch den Geistlichen des eigenen Be-

kenntnisses anerkannt ist. Es wird kein Gefangener zum Besuche des Gottesdienstes der andern Konfession angehalten und es sind im wesentlichen auch schon die Versuche zur Proselytenmacherei, etwa durch Bücher, Zeitschriften oder Traktate entsprechenden Inhalts, ausgeschlossen; das Recht der Minderheiten auf gesetzlichen Schutz ist anerkannt. Dennoch ist nicht überall die Überzeugung durchgedrungen, die sich doch gerade dem ernsten Beobachter aufdrängt, daß nämlich der Religion am meisten gedient ist, wenn man die Angehörigen verschiedener Konfessionen sich nach ihrer Überzeugung von einander scheiden läßt, nicht aber wenn man sie mit versteckter Absicht künstlich einander nähert und zu gegenseitigem Verkehr und Gedankenaustausch nötigt. Der konfessionelle Friede hat nichts gewonnen durch gemischte Schulen, durch gemischte Verwaltung gemeinsamer Güter, Stiftungen u. s. w.; jedenfalls nicht da, wo eine Konfession sich widerrechtlich benachteiligt glauben kann. So gewinnt die Konfession und die Religion nichts durch konfessionell gemischte Strafanstalten. Wenn es schon im gewöhnlichen bürgerlichen Verkehr nicht an gegenseitigen Empfindlichkeiten und Ängstlichkeiten, auch an wirklicher Vergewaltigung der Minderheit durch die Mehrheit fehlt, wo doch im großen und ganzen der Wille zur Beobachtung von Gesetz und Ordnung besteht, wie erst da, wo es an diesem Willen fehlt, wo auf Rechtssinn und Edelsinn der Gefangenen untereinander nicht zu rechnen ist! Erfahrene Anstaltsgeistliche wissen davon zu erzählen, in wie peinlicher Weise katholische Gefangene zum Gegenstand höhnischer Angriffe werden und wie ihr Gottesdienst, ihr Sakramentsempfang, insbesondere die Beichte, sodann ein-

zelne katholische Gebräuche und Andachtsformen zur spöttischen Erörterung kommen. Nun finden sich allerdings Spötter und förmliche Religionshasser und Verführer auch mitten unter den eigenen Glaubensgenossen; aber die Sache wirkt doch schlimmer, wenn die Angriffe gewissermassen unter der Flagge der Bekehrungsversuche zu einem anderen Glauben vor sich gehen. Vor allem diejenigen Strafgefangenen, deren Religionsgrundsätze vielleicht zugleich mit ihrer Moral und bürgerlichen Ehrlichkeit ins Schwanken gekommen, aber doch noch nicht ganz erschüttert sind, müssen in Sachen des Glaubens und Gewissens zart angefaßt und geschont werden, damit die Krisis nicht zum Schlimmen verlaufe.

Wir müssen uns zunächst allerdings mit dem oben schon berührten gesetzlichen Schutze begnügen, den die Rechte der Konfessionen in den Strafanstalten genießen; auch können sich die angedeuteten Übelstände oder Befürchtungen auf ein kleinstes Maß bringen lassen bei Durchführung der Einzelhaft. Aber dennoch sind wir der Ansicht, daß das etwa für die konfessionelle Trennung der Strafgefangenen zu bringende Opfer an Geld und Mühe nicht zu teuer wäre im Angesicht der entschiedenen Vorteile der Trennung. Daß man doch wieder zuweilen Ausnahmen machen müßte, etwa bei besonderen Ereignissen, die eine Anhäufung von Gefangenen zur Folge hätten oder eine Entlastung einer Anstalt auf Kosten einer andern notwendig machten, sowie daß man eventuell doch auch Angehörige von kleineren religiösen Genossenschaften den Strafgefangenen einer der größeren Konfession einreihen müßte, kann uns nicht beirren, weil sich, wenn einmal in der Hauptsache fester Grund gemacht wäre, eine Verstän-

digung über notgedrungene Ausnahmen wohl treffen ließe.

Mit der Trennung nach dem Glaubensbekenntnis ließe sich auch die Einführung von religiösen Genossenschaften für Pflege der Gefangenen verbinden. Das wird doch einmal geschehen; die gewaltige Aufgabe der Bekämpfung des Verbrechertums wird unsrer weltlichen Beamtenschaft so sehr über den Kopf wachsen, daß man sich manche sonst verschmähte Dienste wird gefallen lassen. Also mache man die Sache nicht mit einem Achselzucken ab, sondern mache sich vielmehr mit der Frage vertraut! Würde ein solcher Vorschlag bloß einer „klerikalen" Vorliebe für das Ordenskleid entspringen, so könnte dieselbe leicht überwogen werden durch die Vorstellung von der Aufgabe, die wir einer Ordensgemeinschaft damit aufladen würden und die uns eher Mitleid mit den Ordenspersonen einflößen würde, welche durch ihre Oberen an eine solche Stätte geschickt werden. Nur wer den Ehrgeiz hat, das Härteste zu seiner Berufsaufgabe zu wählen, würde sich zu solchem Dienste hinzudrängen und eignen; für die meisten wäre es ein Aufenthalt, für welchen man die Bezeichnungen etwa aus Dante's Fegfeuer holen müßte. Die Stellung des weltlichen Dienstpersonals in Strafanstalten läßt sich, wenn wir sie auch ernst genug auffassen, hiemit nicht gut vergleichen, weil da doch am Ende eine derbere Konstitution, die Erwartung eines besseren Lohnes und die jederzeit ermöglichte Rückkehr zu einer anderen Beschäftigung den Dienst erleichtern. Wir haben auch keinen Grund, die Berufstreue der weltlichen Bediensteten in Zweifel zu ziehen oder ihnen in der Mehrzahl die besondere Befähigung für ihre Aufgabe abzusprechen; wir können uns sogar Fälle denken, in

denen Ordensleute gegenüber von weltlichen Dienern im Nachteil wären. Dagegen verlangen wir aber auch, daß man die etwaigen Einwendungen und Klagen gegen den Dienst von Ordensleuten in Strafanstalten, z. B. der grauen Schwestern, nicht unbillig presse und ausbeute. Daß Ordenspersonen schon um ihres Kleides willen auf Widerstand stoßen, wissen wir; daß unter ihren Händen auch nicht alle Sträflinge zu besseren Menschen werden, daß sie aus der Strafanstalt kein Prytaneum zu machen im Stande sind, daß im einzelnen auch Fehlgriffe, vielleicht in der Wahl der Personen, gemacht werden können, ja daß ihnen manchmal etwa auch die notwendige physische Widerstandskraft mangelt, geben wir zu. Ja es hieße für die nächste Zeit noch vielleicht edle Kräfte nutzlos opfern, wollte man Ordenspersonen — vornehmlich weibliche — in Anstalten verwenden, in denen ihnen an allen Ecken und Enden, von Hoch und Niedrig, von Gefangenen und Angestellten Mißgunst, Argwohn, Haß und Hohn begegnen würde und wo der Schleier der Ordensschwester kaum eine bessere Bedeutung hätte, als in den mittelalterlichen Städten der gelbe Hut, an dem man die Juden erkannte. Man dürfte aber nur von den Mitgliedern der religiösen Genossenschaften nicht das Unmögliche verlangen, und man könnte sich bald überzeugen, daß man, wo die Welt machtlos und verzweifelnd vor einer hohen Aufgabe und drohenden Gefahr steht, nicht gut daran thut, bewährte Bundesgenossen im Kampfe mit dem Bösen zurückweisen.

Indessen betrifft diese Angelegenheit unser Problem nur in einem entfernteren Punkte; die Seelsorge fällt unter allen Umständen dem ordentlichen Seelsorger oder

Parochus zu, und um dessen rechtliche Stellung handelt es sich jetzt.

II.

Unser zweiter Grundsatz lautet demnach: **dem Seelsorger gebührt in der Strafanstalt eine Auktoritätsstellung neben und auf gleicher Linie mit den weltlichen Vorständen und Verwaltungsbeamten.**

Schon im gewöhnlichen Leben gilt heutzutage vielen keine Auktorität als diejenige, hinter welcher eine Macht steht; um so viel mehr trifft dies zu bei den Bewohnern einer Strafanstalt, in welcher ja gerade die Unbotmäßigkeit, die Verletzung göttlichen und menschlichen Rechtes gebüßt wird; diesen Leuten ist der Pfarrer nichts, ihnen imponiert nur der Richter und der Schließer. Auch der Gottesdienst in der Anstalt muß zunächst unter das Gebot einer mit Macht ausgerüsteten Auktorität gestellt werden. Gerade weil die Sträflinge, die meisten gewiß, der rechten Ordnung des religiösen Lebens entfrembet worden, oder, bei äußerlicher Beobachtung der Gebräuche und Übungen, innerlich tot geworden sind, hat die Gewöhnung an die Ordnung im Gottesdienst wie in der Arbeit einen großen Wert. Ein festes Gerüste zuerst muß gefügt werden; daran mögen sich dann allerhand religiöse Affekte, Erinnerungen, Hoffnungen anranken. Auch das harte Gemüt hat seine für tiefere Eindrücke empfänglichen Stunden, Rückblicke auf eine glücklichere Vergangenheit, Augenblicke der inneren Einkehr, in denen der Ruf von oben zur Buße vernommen wird. Aber diese Eindrücke würden sich rasch verflüch-

tigen ohne eine bestimmte Ordnung des gottesdienstlichen Lebens. Mag es auch zunächst Zwang sein; das Prinzip des Zwangs ist nun einmal im Strafvollzug anerkannt; wir wissen übrigens wohl, daß man Religion und Buße und Moralität nicht erzwingen kann; erzwingen wollen wir zunächst nur eine gesetzliche Ordnung und die Hinwegräumung der äußeren Hindernisse; wir verlangen für den Seelsorger Auktorität; die Gewissen selbst zwingen können und wollen wir nicht, zwingen auch keinen zum Empfang der Sakramente.

Die Kirche kann nur ihre Dienste anbieten; hätten die am Straforte Befindlichen früher in der Freiheit Gott gedient, so wären sie jetzt nicht hier. In der Gefangenschaft kann der Gottesdienst dem einen zur Erweckung dienen, dem andern zum Trost in seinem Jammer und zu einer Stätte, wo er sich wieder als Mensch fühlt, wo er noch etwas gilt, wo er sein Gemüt erleichtern kann in Gebet und religiösem Gesang. Neben allen anderen Wirkungen eines kirchlichen Gottesdienstes, die wir unsern Lesern ja nicht zu schildern brauchen, sei nur das eine erwähnt, daß der Gottesdienst und der Verkehr mit dem Seelsorger ein Gegengewicht gegen die schlimmen Einflüsse bildet, welche im Gefängnisleben selbst liegen und die schon früher geschildert worden sind. Neben der Lüge steht die Wahrheit, neben dem bösen Beispiel das gute, neben den verführerischen Einflüsterungen das Evangelium der Gnade. Hinter dem Geistlichen sucht man Schutz, wenn der Glaube mutwillig angegriffen wird, wie wenn man glaubt in seinen persönlichen Rechten verletzt zu werden, und es ist gut, wenn der Seelsorger das Ansehen hat, um diesen Schutz auch gewähren zu können.

Es darf nicht von dem persöhnlichen Belieben des Anstaltsvorstandes abhängen, welche Befugnis dem Anstaltsgeistlichen zukommen solle; der Seelsorger soll im Gesammtvorstand nicht wie ein lästiges Anhängsel betrachtet werden, das nur der öffentlichen Meinung willen geduldet, aber ohne Einfluß und Stimmberechtigung gelassen wird. Dem wird freilich auch die Gegenforderung entsprechen, daß der zu bestellende Geistliche nach seiner ganzen Persönlichkeit, nach Charakter und Kenntnissen einem solchen Vertrauensposten gewachsen sei. Wir möchten zwar nicht von einer kriminalistischen Fachbildung reden; aber immerhin müßte der Seelsorger sich mit denjenigen Pastoralfragen, welche sich mit dem Strafanstaltswesen näher berühren, in besonderer Weise durch Studium und Erfahrung vertraut machen.

Der Gefängnisgeistliche braucht nicht Kriminalist zu sein; es schadet nicht, wenn er dies etwas weniger ist, als der Gefängnisdirektor; ja es kommt ihm wie von selbst eine gewisse Vermittlerrolle zu, eine Aufgabe des Friedens und der Versöhnung; durch ihn kann der Sträfling, der Verstoßene wieder eine Anknüpfung finden an die bürgerliche Gesellschaft, an die irdische Heimat, wie an die himmlische. Es ist deshalb ganz der Friedensstellung des Geistlichen und der echten Humanität entsprechend, daß durch seine Hand, in den richtigen Grenzen, der briefliche Verkehr zwischen Gefangenen und Angehörigen in der Heimat vermittelt wird. Vielleicht dient zuweilen ein freundliches Wort des Seelsorgers dazu, um den Widerstand der Gefangenen gegen Anordnungen der Vorgesetzten zu beugen, vielleicht auch dazu, um denselben vor der Strenge von Disziplinarmaßregeln zu beschützen;

ein Wort der Fürsprache vermag Gott und die Menschen zur Gnade zu stimmen.

Diese Auktoritätsstellung des Seelsorgers neben den weltlichen Anstaltsbeamten könnte wohl auch von Sträflingen mißdeutet werden, welche in jedem Vorgesetzten, also auch im Geistlichen ihren Feind sehen, vor dem man sich bergen und behüten müßte; der Beamte ist ihnen der Aufpasser, der Dränger, der Denunziant. Oder aber man erwartet vom Seelsorger Vergünstigungen, die dieser nicht gewähren kann, stellt an ihn Zumutungen, deren Erfüllung ihn in Widerspruch mit Ordnung und Zweck der Anstalt bringen müßte; die Hoffnung auf den Einfluß des Geistlichen an maßgebender Stelle gibt zuweilen der Heuchelei Nahrung, womit Sträflinge sich für mildere Behandlung oder Begnadigung zu empfehlen suchen.

Indessen können uns diese mit der Auktoritätsstellung des Anstaltsgeistlichen etwa verbundenen Nachteile nur in der Richtung vorsichtig machen, daß wir den Rechtsbereich desselben auch mit entsprechenden Pflichten umgrenzen. Der Geistliche darf seine Stellung nicht zu einer Vermittlerrolle ausnützen wollen, welche mit dem Zwecke der Strafe und mit dem Interesse der Ordnung unvereinbar ist. Das Vertrauen zwischen Seelsorger und Gefangenen soll ein ehrliches ohne Hinterhalt sein; Unterredungen mit Gefangenen bleiben Amtsgeheimnis gegenüber dem Richter, erforderlichen Falls auch gegenüber dem Anstaltsdirektor; aber ebenso gibt es eine Pflicht der Zurückhaltung gegenüber den Gefangenen, denen man namentlich nicht Versprechungen machen soll, die entweder an sich unerfüllbar sind oder die Gefangenen zu falschen Vorstellungen und Hoffnungen erregen wür-

den. Lassen die Anstaltseinrichtungen gewisse Vergünstigungen, Geschenke u. dgl. zu, so mag zuweilen eine Gabe, eine kleine Aufmerksamkeit gut angebracht sein; im allgemeinen aber dürfte es schwer sein, die nötige Diskretion zu beobachten; und was man nicht mit ganz gutem Gewissen und unter den Augen des Direktors thun dürfte, möge man nur unterlassen! Berechtigten Klagen der Sträflinge darf der Seelsorger sein Ohr leihen; aber er darf sie nicht in der Vorstellung bestärken, daß sie Unrecht leiden oder zu hart gebüßt werden.

III.

Als dritter Grundsatz gilt uns, daß die regelmäßigen Hilfsmittel der Seelsorge für die Gefangenen keine anderen sind als für die Freien. Wie Gott seine Sonne aufgehen läßt über Gute und Böse, und regnen läßt über Gerechte und Ungerechte (Matth. 5, 45), so ist dasselbe Evangelium und dasselbe Sakrament bestimmt für Gefangene und Freie, wie wir alle in gleicher Weise Sonnenschein und Regen der Gnade und Barmherzigkeit nötig haben. Die Kapelle der Strafanstalt birgt dieselben Geheimnisse und Tröstungen wie die Pfarrkirche.

Namentlich für die Predigt möchten wir den Grundsatz betonen: afflictis non est afflictio addenda! Die Niedergeschlagenen, welche nun schon machtlos und hilflos in den Händen der menschlichen Strafgerechtigkeit sind und täglich und stündlich den Zustand der Pein empfinden, sollen in der Predigt aufgerichtet werden von der Güte und Menschenfreundlichkeit Gottes unsers Heilandes (Tit. 3, 4); sie seufzen unter dem Gesetz, aber

sie sollen erfahren, daß es auch für sie noch Gnade und Erlösung gibt, daß das verlorne Paradies auch wieder gefunden werden kann. Es ist keine christliche Tröstung, den von seinem eigenen Gewissen Gepeinigten jeden Augenblick an seine Verworfenheit zu erinnern, ihm seine Vergangenheit, die er lieber vergessen sollte, vorzuhalten. Die Gegenwart ist bitter genug; warum sollten wir nicht den Ausblick auf eine bessere Zukunft gewähren, wo Gott abwischen wird die Thränen von ihren Augen, weil das frühere vergangen ist und Gott alles neu macht (Offenb. 21, 4. 5)! Man muß vergessen können, wie wir selbst auch wünschen, daß Gott unsrer Sünden nicht mehr gedenke (Ps. 78, 8).

Man muß auf der Kanzel vergessen können, daß man eine besondere Klasse von Sündern vor sich hat, weil das schon in ein Richteramt hinübergreift, welches nicht das unsere ist; wir wissen nicht, in wie vielen oder wie wenigen der Zuhörer das innere Werk der Begnadigung und Bekehrung schon vor sich geht oder schon vollzogen ist. Man zeige doch lieber Vertrauen, welches besänftigt, als daß man durch hartes Urteil wehe thue! Was wir mit Milde nicht ausrichten, das bringt der Zorn auch nicht zustande.

Man muß warten können, wie auch Gott wartet. Deus patiens, quia aeternus; Gottes Zeit ist nicht unsre Zeit; wir sind ungeduldig, weil wir glauben uns zu verspäten, weil wir die Früchte unserer Thätigkeit mit Augen sehen möchten; wenn unser Wort nicht alsbald Gehör findet, beklagen wir uns. Aber dem Seelsorger machen die Freien auch nicht immer mehr Freude und Ehre als die Gefangenen. Man darf auch nicht um einiger Un=

bußfertiger willen am guten Willen aller verzagen. Man schließe die Predigt regelmäßig an die gewöhnliche, kirchliche Gottesdienst- und Perikopenordnung an und predige so, daß auch ein Nichtgefangener sich daran erbauen und etwas daraus lernen könnte.

Diese Bemerkung ist jedoch nicht so gemeint, daß nun die Predigt farblos und von aller Beziehung auf die besonderen Bedürfnisse der Situation frei sein müsse. Es hat ja auch sonst jede Seelsorgegemeinde ihren eigenen Charakter, besondere Vorzüge und Gebrechen, besondere Ansprüche und besondere Empfindlichkeiten, worauf die Predigt eingehen muß; die Homiletiker fordern für jede Predigt die Eigenschaft der proprietas, d. i. einen bestimmten Charakterzug, den die Predigt annimmt sei es aus der persönlichen Eigenart des Predigers oder aus dem auferlegten Thema oder aus den besonderen Bedürfnissen der Gemeinde, aus örtlichen oder zeitlichen Motiven u. s. w. Eine ganz besonders geartete Gemeinde ist nun aber gewiß auch die Zuhörerschaft in der Strafanstalt; und es wird schon der Gegenstand des Studiums sein müssen, die Predigten in derselben dem Charakter des Ortes anzupassen, ohne doch gegen den früher erörterten Grundsatz, daß die Zuchthauspredigt sich nicht wesentlich von der gewöhnlichen Gemeindepredigt unterscheiden dürfe, zu verstoßen. Es sind dem Verfasser dieser Abhandlung keine besonderen „Strafanstalts-Predigten“ bekannt, und er wünscht auch nicht die Veröffentlichung von solchen; aber uns scheint, daß ein Prediger, der nicht durch längere Gewohnheit gegen die besonderen Eindrücke der Situation empfindungslos geworden ist, von ganz anderen Gefühlen durchschauert wird und seine Gedanken eine andere Richtung

und seiner Stimme einen anderen Klang gibt vor einer Schar von Strafgefangenen, als vor einer Festversammlung in festtäglich geschmückter Kirche. Es muß ja doch zuweilen dem Anstaltsgeistlichen vorkommen, als vernehme er schon etwas von dem Donnern des herannahenden göttlichen Gerichtes über den harten unbußfertigen Verbrecher! Ehedem haben die Unglücklichen, welche nun im Kerker schmachten, menschliches Gesetz verachtet und Mahnung und Warnung in den Wind geschlagen, haben getrotzt und sich angestellt, als müßte die bürgerliche Gewalt vor ihrem Eigenwillen sich beugen; aber sie sind dem Richter verfallen und müssen sich jetzt der höheren Gewalt beugen. So wird nun auch den verstockten Sündern ihr Trotz gegen Gottes Gesetz und Ordnung nichts nützen, es wird auch für sie die Zeit kommen, wo ihnen alle Proteste nichts helfen, wo sie den himmlischen Richter nicht ablehnen und sich der höheren Macht nicht entziehen können.

Ein hervorragendes Bedürfnis in der Gefängnispredigt wird die Belehrung über die ersten und wichtigsten Heilswahrheiten sein. Einstens haben sie nicht hören wollen; sie mochten sich der Zucht der Schule und den Lehren der Kirche nicht unterwerfen, sie dünkten sich weise und glaubten, guter Lehren nicht zu bedürfen, jetzt hat ihre Menschenweisheit, weltliche Klugheit, List, Scharfsinn sie nicht weiter gebracht als bis ins Gefängnis, und in den Dingen der wahren Lebensweisheit sind sie unwissender als Kinder: aber jetzt müssen sie wenigstens hören, müssen sich unter Umständen katechesieren lassen, nnd wenn wir auch die auf solche Weise erzwungene Kenntnis an sich nicht hoch anschlagen, so bleibt die Unterweisung

doch eine Hauptaufgabe des Seelsorgers, und zwar teils in der eigentlichen Predigt, teils in Form von Schulunterricht. Es mag zwar denen, welchen vielleicht von Jugend an die geistige Anstrengung lästig war oder denen nach den eingetretenen Verirrungen die Erinnerung an Gottes Wort und Gebot unleidlich geworden, das Lernen, das Erniedrigtwerden zum Unmündigen ein inneres Aufbäumen der noch ungebändigten Natur wecken; sie werden eine zeitlang wie gefangene Geier ihre Fittige gegen die Gitterstäbe schagen; es wird bei ihnen stehen, ob sie an der Religionswahrheit mehr die beschwerende oder die tröstlich erleichternde Seite herausfinden und geistig in sich aufnehmen wollen; zum Glauben zwingen will uns Gott selbst nicht; wer sich mit verhärtetem Gemüte den Verheißungen der Liebe und Erbarmung verschließt, macht sich nur selbst und durch eigene Schuld seine Lage schwerer. Übrigens ist der lehrhafte Teil der Predigt für gewöhnlich schon in der gut geordneten Gemeinde der lohnendste und dankbarste, weil man in göttlichen Dingen nie auslernt und einer Auffrischung der im Taumel des Lebens verdunkelten Kenntnisse bedarf; um so weniger darf sichs der Prediger in der Strafanstalt verdrießen lassen, den Unwissenden als geistig Unmündigen die Milch des Anfangsunterrichtes (I Kor. 5, 2) darzubieten.

Letzteres darf nur nicht dahin verstanden werden, als ob nun diese dem Geiste nach Unmündigen auch dem Herzen nach Kinder seien; vielmehr ist die geistige Verödung Folge von sittlicher Verwahrlosung und Verwilderung. Da ist kein Neubruch zu machen im Sinne von jungfräulichem Ackerland. Wir sagen dies namentlich mit Rücksicht auf das zweite Moment, welches neben der

Belehrung den Zweck oder das Wesen der Predigt ausmacht, nämlich die Erbauung, die Erweckung des Affektslebens in der Richtung auf Glauben, Gottesdienst und sittliche Erneuerung. So gewiß der Prediger selbst in tiefster Seele bewegt sein muß, wenn er seines Berufes, diese gefährdeten Seelen zu rühren und zu gewinnen, gedenkt, so wenig darf er von einer gewissen Sorte von Kanzelpathos, von rhetorischer Erhitzung oder vom geräuschvollen Anstürmen besondere Wirkung erwarten. Über die im Gefängnis vor ihm erscheinenden Zuhörer sind schon so manche Leidenschaften und so gewaltige Stürme gekommen, an ihnen sind schon so viele Ansprachen und Mahnungen, Zärtlichkeiten und Drohungen, soviel Liebe und Zorn wirkungslos abgeprallt, daß man nicht auf Rührungen und Erschütterungen durch die gewöhnlichen Machtmittel menschlicher Beredsamkeit rechnen darf. Es ist nicht ganz selten, daß in gewöhnlichen Seelsorgegemeinden dem glühenden und donnernden Eifer, womit der Pfarrer gewisse Mißstände in der Gemeinde abstellen oder Schäden heilen möchte, gerade um des leidenschaftlichen Eifers willen ein geschlossener Widerstand begegnet: „Ereifern Sie sich nicht so und schaden Sie sich nicht selbst; uns machen Sie doch nicht anders!" Solches Echo wird noch viel öfter den Donnerworten des Predigers im Zuchthaus entgegengehalten: „Uns machen Sie nicht mehr anders!" Nun hat zwar der Heiland auch strenge Strafpredigten an jene verstockten Schaaren gehalten, aus denen viele, wie der Herr voraus wußte, auch nicht mehr anders gemacht werden konnten; haben diese Reden ihnen nicht mehr zum Heile gedient, so doch anderen; so mag es auch neben den verhärteten Sträflingen noch andere geben, deren Gewissen dadurch

erschüttert wird; kein Redner kann genau berechnen, wie seine Worte einschlagen werden. Aber man baue überhaupt nicht zu viel auf das Wort.

Als zweites Element der Gefängnisseelsorge nennen wir das Gebet; und zwar wollen wir hier nicht bei dem Gedanken verweilen, daß das Wort, in welchem der Prediger zu Gott redet im innigen Gebet für die ihm Anvertrauten, zum wenigsten ebenso bedeutungsvoll ist, als jenes Wort, das er zu den Seelsorgekindern redet. Aber wir getrauen es uns zu sagen: Die Gefängnisinsassen sind zu Sträflingen geworden, weil sie aufgehört hatten zu beten, weil sie der Religion und der Kirche entfremdet worden waren; sollen sie zum Guten zurückkehren, so müssen sie wieder beten; das Beten aber muß gelernt und geübt sein! Die Hölle würde zu existieren aufhören, wenn die Verdammten wieder anfangen könnten zu beten. Die Strafanstalt würde aufhören ein Aufenthalt von Verworfenen zu sein, wenn darin wieder recht gebetet würde; der Gefangene hört auf, ein unbußfertiger Sünder zu sein, wenn er wieder betet!

Nun verstehen wir es zwar wohl, daß Not beten lehrt, daß ein inniger Aufblick zu Gott, eine stille Klage der Seele, ein Gebet im verborgenen Kämmerlein, oder sagen wir, daß ein einziges frommes Vaterunser so viel oder mehr Wert hat, als ein Gebet mit vielen Worten und lautem Geschrei, das aber nicht aus dem Grunde der Seele kommt. In der That möchten wir es dahin bringen, daß der Gefangene dieses Gebet aus Herzensgrund übe, nicht nur wenn er zum Gottesdienst kommandiert und wenn er allenfalls vom Chor seiner

unglücklichen Mitbrüder fortgerissen wird, sondern auch in der Einsamkeit seiner Zelle, auf dem harten Nachtlager, wo im Dunkeln die bösen Gedanken zu kommen drohen, und zuletzt auch bei der Arbeit und bei jedem Gedanken, der durch seine gequälte Seele geht. Aber das Gebet gehört zu den Geheimnissen unseres Heiles. Damit wir recht beten und Abba! rufen können, müssen wir zuvor den Knechtschaftsgeist abgelegt und den Geist der Kindschaft empfangen haben (Röm. 8, 15). Vom Altare müssen wir diesen Geist der Kindschaft holen und in der Kirche, in der übernatürlichen Gemeinschaft mit Christus und seinen Erlösten müssen wir beten lernen, und der Wirkungen des Gebetes uns versichern. Darum ist unser Gottesdienst wesentlich Gebetsgottesdienst und unser Gebet ist wesentlich liturgisches Gebet, und hiezu die Sünder anhalten heißt den ersten Schritt zu ihrer inneren Erneuerung thun. Darin liegt für uns ganz besonders die Bedeutung des kirchlichen Gottesdienstes, zu welchem auch in der Strafanstalt die Angehörigen der Gemeinde versammelt werden sollen.

Es ist durchaus nicht so selbstverständlich, daß die Not beten lehrt. Das Gebet setzt nicht bloß Glauben sondern auch Demut voraus; die Sünde aber, welche die Sträflinge an den Strafort gebracht, erzeugt in den Geistern Hoffart, Trotz, Widerspruchsgeist, und es ist keine ganz seltene Erscheinung, daß man nach dem Falle und dem Vergehen, wenn man in die Hände der Menschen gegeben ist, vor diesen sich beugt und den Rücken krumm macht, um ein mildes Gericht zu erfahren, aber innerlich um so trotziger sich gegen göttliches Recht und göttliche Gnade auflehnt. Bis dieser Trotz gebrochen ist,

braucht es viele Bemühungen, und es müssen starke Mächte daran arbeiten; und zu diesen Mächten zählen wir besonders den gemeinsamen kirchlichen Gottesdienst mit Gebet und Opfer. Wir denken nicht gering von den natürlichen Motiven, welche zu der Umstimmung eines stolzen trotzigen Geistes und verirrten Herzens beitragen können, aber man darf nicht zu viel von den natürlichen Regungen, z. B. der Verwandtenliebe, der Dankbarkeit oder gar der sittlichen Sentimentalität erwarten; der Aufbau des sittlichen Lebens muß vielmehr auf übernatürlichen Grundlagen geschehen.

Letzteres gilt namentlich auch von einem weiteren Element des Gottesdienstes, oder richtiger von der besonders solennen Form des Gebetes, dem Gesang. Der natürliche Zauber, welcher in der Kunst der Töne wohnt, ist uns nicht unbekannt, und wir können uns vorstellen, daß es für manchen Gefangenen ein Labsal ist und daß eine Rinde um die starre Brust sich zu lösen beginnt, wenn er aus voller Brust in ein gemeinsames Lied einstimmen kann; ein solches Lied kann vielleicht wirken wie jener Ostergesang, welcher den Lebensüberdruß Faustens stillt, so daß er fühlt: „Die Thräne rinnt, die Erde hat mich wieder." Der gemeinsame Gesang wirkt wie ein Gruß, den einer dem andern schickt, ja er kann wirken wie ein Gruß aus der Ferne, aus einer schöneren Welt und einer besseren Zeit, wie es Eichendorff so innig ausdrückt:

„Viele Boten geh'n und gingen
„Zwischen Erd' und Himmelsluft;
„Solchen Gruß kann keiner bringen,
„Als ein Lied aus voller Brust."

Allein wir dürfen auch hier den Kunstenthusiasmus noch nicht an die Stelle der höheren Motive treten lassen. Es ist, trotz dem braven Seume, nicht zu glauben, daß alle welche singen gute Menschen seien; Wortinhalt und Sangesweise bedeuten in vielen Fällen das Gegenteil. Auch in den Kirchen ist noch lange nicht alles Singen oder Schreien von Volksmelodien erbauliche Andacht. Aber dennoch schreiben wir dem gottesdienstlichen Gesang auch in der Strafanstalt eine hohe Bedeutung zu, und zwar gerade in demselben Grade, als er kirchlicher und frommer Gesang ist und als solcher auf den Einzelnen anregend, sänftigend, erbauend zurückwirkt. Ein frommes Lied mit Orgelschall könnte auf die verdüsterten Seelen der Gefangenen wirken, wie einst Davids Harfe auf Saul, von dem bei ihrem Spiele der böse Geist wich (I Kön. 16, 23); und wie über Elisäus der Geist des Herrn kam, so daß er den Ausspruch Gottes verkünden konnte, nachdem man ihm einen Psalmisten gebracht, der vor ihm sang (IV Kön. 4, 15), so könnte ein kirchlicher Hymnus nicht bloß den Prediger begeistern, sondern auch die Gemüter der Zuhörer bewegen und für die Aufnahme des Predigt- und Trostwortes bereiten. Unter den Liedern und Hymnen und Psalmen aber verstehen wir keine andern, als die echt kirchlichen Gesänge des katholischen Volkes; sie sind für die Gefangenen Erinnerungen an die Freiheit und Bürgen einer noch höheren Freiheit, welche den Gefangenen in Christo (Philem. 9) in Aussicht steht.

IV.

Neben diejenigen Seelsorgehandlungen, welche sich an das Ganze einer Gemeinde wenden und von denen

wir im vorstehenden nur einige Momente kurz darstellen wollten, tritt nun aber noch eine weitere Thätigkeit, welche zwar auch für die gewöhnliche Gemeindeseelsorge von Bedeutung ist, bei der Gefängnispastoration aber ganz besonders betont werden muß. Wir sprechen es als vierten Grundsatz aus: In demselben Verhältnisse, als sich uns in den Strafgefangenen geistig und moralisch die Ausnahmsfälle, die Abirrungen von den gewöhnlichen Richtungen und Bestrebungen der Menschennatur, die schwer erklärlichen Einzelphänomene darstellen, muß auch der Seelsorger den Gefangenen einzeln anfassen, den Zugang zu ihm suchen, durch persönliche Ansprache ihm Vertrauen abgewinnen und die schlummernde sittliche Kraft anrufen.

Gott selbst hat die Herzen der Menschen, jedes in eigener Art, gebildet (Ps. 32, 15). Gleichwie jeder vom anderen sich durch den eigenen Namen unterscheidet, so will er auch nach seiner eigenen Person geachtet und gewürdigt werden. Es gehört zu den Vorteilen der Einzelhaft, daß durch diese das Aufgehen des einzelnen in der großen Masse der Leidensgenossen, das Verschwinden als eigene Person verhindert wird. Verdient zwar haben es die meisten durch freche Überhebung und anmaßliche Geltendmachung des Selbstwillens sowie durch Unbotmäßigkeit, daß sie zur Strafe dafür nun auch der sonst berechtigten Ansprüche des Selbstgefühls und der Selbstherrlichkeit beraubt werden, es wird für sie auch eine nicht geringe Verschärfung des Strafleidens darin bestehen, daß sie aus den falschen Vorstellungen ihrer angemaßten Selbständigkeit herausgerissen und daß sie geradezu einer Anzahl

von Genossen gleichgeordnet werden, deren Gesellschaft noch kurz zuvor ihnen als eine verächtliche und befleckende erscheinen mußte. Hoffart war vor dem Fall gekommen, und die Demütigung ist nun schwer genug. Aber die Aufgabe des Seelsorgers ist nicht, die Gefangenen bloß zu erniedrigen, sondern auch sie wieder aufzurichten, die noch nicht ganz erstickten Keime der besseren Natur neu zu beleben und der Eigenmacht des Willens höhere, reinere Ziele anzuweisen.

Die Aufgabe, dem einzelnen persönlich näher zu treten, ist, möchte man sagen, in der Strafanstalt leichter, als in der Freiheit. Nicht nur daß der persönliche Zutritt zu den Ordnungen der Anstalt gehört, während draußen in der Welt jeder dem unwillkommenen Mahner Thür und Haus verschließen kann und unter allen Umständen die persönliche Begegnung außerhalb des Amtes im engeren Sinne nur Ausnahme ist, in der Einsamkeit der Gefangenschaft ist am Ende auch der Besuch erwünscht, den man draußen nicht geliebt hätte. Es ist doch ein Menschenantlitz, eine menschliche Stimme, ein verwandter Klang für das Ohr, eine Botschaft aus dem verlorenen Paradies.

Wir legen also Gewicht auf die persönliche Ansprache. Dabei erwarte man aber nicht, daß der Sträfling, wie einst Maria vor dem Herrn im Hause Simons (Luk. 7, 37 ff.), nun eilends dem Geistlichen zu Füßen falle und sich als reuigen Sünder bekenne; noch viel weniger wird man, nachdem der Sträfling nicht ohne blutende und schmerzende Wunden durch die Pein und Schrecken des weltlichen Gerichtes hindurchgegangen, in ihm die Vorstellung erwecken, als müsse jetzt erst die geistige Tortur, eine Art von seelsorgerlicher Inquisition beginnen, sondern

man wird das wunde Gemüt schonend anregen. Wie hat doch Christus so freundlich, so schonend die samaritische Frau (Joh. 4, 7 ff.) angeredet! Er überrascht sie — nicht mit einem Überfall von Vorwürfen — sondern mit einem unerwarteten Beweis der Herablassung, indem er von ihr zu trinken begehrt. Und auch hernach nimmt das Gespräch nicht unmittelbar die Wendung auf den Seelenzustand der Frau, bis die Frau selbst den Anlaß dazu gibt. — Wenn der Geistliche zum Gefangenen in die Zelle kommt, so kommt er nicht im Ornat, aber im klerikalen Tagesgewand; er kommt als Bote der Kirche und der göttlichen Liebe, als Menschenfreund, als Ratgeber und Tröster; aber es ist allerdings kein Besuch zu bloß profaner Unterhaltung.

Die intensivste und wirkungsvollste Form des persönlichen Verkehrs ist in der Verwaltung des Bußsakramentes gelegen, worüber wir uns aber kurz fassen, um nicht Bekanntes zu wiederholen. Man kann und will die Sträflinge zur Beicht nicht zwingen, und es darf überhaupt nichts geschehen, wodurch das Sakrament in seinem Wesen oder in seiner Bestimmung verändert würde. Wenn wir jeden Mißbrauch des sakramentalen Bekenntnisses von seiten des Beichtvaters, sei es zu Gunsten oder zu Ungunsten des Beichtkindes, zum voraus für absolut ausgeschlossen erklären, so darf auch das Beichtkind selbst nicht einmal indirekt oder auf Umwegen in die Erwartung versetzt werden, als könnte es durch Mißbrauch des Beichtinstituts irgend einen Nebenzweck erreichen, z. B. durch ein falsches Bekenntnis dem Beichtvater etwas abgewinnen, sich für Begnadigung empfehlen u. dgl. Wir brauchen nicht besonders zu betonen, daß wir für diese Zwecke einen Beichtvater wünschen müssen, der mit der Gabe der Unter-

scheidung der Geister und mit einem Schatze von psycho-logischer Erfahrung ausgerüstet ist, nicht einen Neuling, den jede neue Erscheinung aus der Fassung bringt. Man erwarte nicht zu viel von momentanen Erschütterungen und lege im ganzen mehr Gewicht darauf, daß die Gefangenen soweit möglich an eine christliche Lebensordnung gewöhnt und periodisch zu besonderen kirchlichen Zeiten zum Empfang der Sakramente veranlaßt werden. Es fehlt niemals ganz an Renitenten, welche auch die österliche Pflicht zu erfüllen sich weigern; es ist aber immer noch besser, wenn sie sich ehrlich weigern, als wenn sie heuchlerisch oder trotzig hinzutreten. Ist auch das Glaubensleben in einem Menschen völlig erstorben, so mag es doch wieder erweckt werden, wenn nur der Seelsorger dem Elisäus gleicht, wie er den Sohn der Sunamitin erweckt hat (IV Kön. 4, 30 ff.). Der eine mag dem Knechte Giezi gleichen, der umsonst den Stab auf das Angesicht des Knaben legte; Elisäus selbst aber „legte sich auf den Knaben und brachte seinen Mund auf den Mund desselben und seine Augen auf die Augen desselben und seine Hände auf die Hände desselben und beugte sich über ihn; und der Leib des Knaben erwärmte sich.“ So mag es einem begnadeten Seelsorger gelingen, durch völlige Hingabe an eine verirrte Seele diese zu erwärmen; aber man denke noch nicht gering von dem, dem solches nicht gelingt; wir stehen da vor dem Geheimnis der Gnade.

Eine wertvolle Unterstützung der moralischen Einwirkung auf die Gefangenen von seiten des bestellten Seelsorgers hat man in christlichen Zeiten immer gefunden in dem Besuchen der Gefangenen (Matth. 25, 36) aus dem Antrieb freier Liebe und teilnehmenden Mitleides.

Den Gefangenen gegenüber, die wir hier im Auge haben, kann das natürlich nur in beschränktem Maße geschehen. Ehedem bestanden zu diesem Zwecke kirchliche Bruderschaften, die sich zur Aufgabe setzten, zur Linderung der äußeren und inneren Not der in den Gefängnissen Schmachtenden ihr Scherflein zu steuern und persönliche Dienste zu leisten. In neuerer Zeit wieder haben sich, z. B. in Belgien und Holland, „Vereine für sittliche Besserung der Gefangenen" gebildet, deren Mitglieder ein Samariterwerk zu üben sich verpflichten. Es wird wohl auch ein Zweig der „inneren Mission" werden, durch persönlichen Zutritt zu den Gefangenen sittigend und veredelnd mit Zuhilfenahme der religiösen Motive auf dieselben einzuwirken; und wir können nur wünschen, daß Humanität und Religion im natürlichen Verbande miteinander sich immer klarere und edlere Ziele in dieser Richtung stecken, und daß man dann aber auch auf seiten der weltlichen Leitung der Anstalten sich nicht spröde und ablehnend verhielte, wenn kirchliche Genossenschaften sich an dem Werke der Barmherzigkeit in den Gefängnissen beteiligen wollten.

Auf den Gedanken, religiöse Genossenschaften zur Aufsicht und Pflege in den Gefängnissen zu verwenden, wollen wir hier nicht noch einmal eingehen. So lange z. B. die Ordensschwestern in den Krankenhäusern trotz ihrer strengen Organisation und ihrer anerkannten Aufopferung nicht vor groben Anfeindungen und unverdienten Vorwürfen wegen religiöser Zudringlichkeit oder gar Proselytenmacherei geschützt sind, ist wohl die Zeit für Einführung der „grauen Schwestern" noch nicht gekommen; aber dann muß man eben auch auf die moralische

Unterstützung solcher Gehilfen in der Pastoration verzichten. „Sie haben den Pfarrer", heißt es. Ebenso gut kann man sagen: „Sie haben den Lehrer, sie haben die Obrigkeit" u. s. w. Der Verständige aber weiß, daß zu einem sittlichen Zwecke viele Faktoren mitwirken müssen und daß in vielen Fällen die Dienste der freien Liebe dem treuesten Wirken von Amtspersonen überlegen sind.

Endlich erwähnen wir noch als Hilfsmittel der moralischen Einwirkung auf die Gefangenen die geistige Nahrung einer gut ausgewählten Lektüre, über deren Bedeutung unter Verständigen kein Streit sein kann. Daß aber aus der Flut der Literatur eine sorgfältige Auswahl zu treffen und zwar nicht nach Laune von Unberufenen, sondern unter der Verantwortlichkeit der berufenen Organe und namentlich unter Einspruchsrecht des Vertreters der Religion und der Konfession, daran müssen wir unter allen Umständen festhalten. Wir haben überdies bei der Wahl der Lektüre für die Sträflinge einen doppelten prinzipiellen Vorbehalt zu machen. So gewiß sich nachweisen läßt, daß manchem eine ungesunde Lektüre zur Staffel für das Zuchthaus geworden ist, teils dadurch, daß sie ihn mit verkehrten Lebensanschauungen und verbrecherischen Grundsätzen bekannt gemacht hat, teils dadurch, daß der Hang zum Lesen die Phantasie einseitig gefangen genommen und den Antrieb zu ernster sittlicher Arbeit in ihm geschwächt hat, so gewiß muß den Gefangenen eine Literatur schlechthin verschlossen bleiben, welche irgend etwas sinnlich Aufregendes oder sittlich Erschlaffendes enthält oder geistig irre führen könnte. Sodann gehört die Gestattung der Lektüre zu jenen Vergünstigungen, von denen man wie von ander-

weitigen Genüssen, Zerstreuungen u. dgl. in der Strafanstalt nur einen sehr diskreten Gebrauch machen darf und worauf die Sträflinge nicht an sich schon einen Anspruch haben, da das Gefängnis ein Ort des Vergnügens nicht werden soll. Aber allerdings unter den möglichen Vergünstigungen steht die Anweisung einer belehrenden und Geist und Seele erquickenden Lektüre oben an. Wenn dann bei manchen Gefangenen die Geschmacksrichtung erst eine andere werden muß, ehe er an der ihm gebotenen Lektüre Gefallen findet und sein Herz dem Inhalt derselben aufschließt, so gehört dies ja zu den berechtigten Zwecken der Anstalt und ist freilich in einzelnen Fällen eine verspätete Erziehung.

V.

So sehr wir wünschen, daß der Seelsorger jeden Gefangenen einzeln nach seiner Eigenart verstehe und behandle, so nötigt uns doch das Bemühen, hiezu Anleitung zu geben, wieder zu einer Ausscheidung der Individuen nach besonderen Merkmalen in besondere Klassen oder Kategorien; denn wenn unsere Anweisungen in gemeingültigen Sätzen bestehen sollen, so müssen sie auf Einzelwesen gleicher oder ähnlicher Art mehr oder weniger gemeinsam angewendet werden können. Ja wir schreiben der Einteilung in Kategorien so große Bedeutung zu, daß nach unsrer Ansicht ein wesentlicher Fortschritt im Strafvollzug dadurch erreicht werden würde, wenn in viel höherem Grade, als es schon jetzt der Fall ist, die Sträflinge nach Kategorien in den Anstalten getrennt werden könnten, so daß z. B. besserungsfähige Gefangene nicht mit wiederholt rückfälligen und unver-

besserlichen Verbrechern unter einem Dache wohnen müßten. Andererseits aber sehen wir auch ein, daß eine Klassifizierung, ganz abgesehen von den örtlichen oder finanziellen Schwierigkeiten, auch wieder aus dem Grunde auf Schwierigkeiten stößt, weil viele Gesetzesübertreter sozusagen jeder eine Kategorie für sich bilden und nicht ohne psychologische Schwierigkeit neben andern eingereiht werden können, und weil überhaupt das Einteilungsprinzip nicht so fast von der Gattung der Übelthaten, sondern von den Seelenzuständen der Übelthäter, deren Beurteilung eine unsichere ist, zu nehmen wäre.

Außerhalb aller Kategorie fallen für uns die unschuldig Verurteilten. Sollte der Seelsorger, was ja nicht ganz unmöglich ist, wirklich entweder aus den die Verurteilung begleitenden Umständen oder aus dem Charakter des Gefangenen und aus dessen moralischen Beweismitteln hiefür die Überzeugung gewinnen, daß er die That, um derentwillen er bestraft wird, nicht begangen, ohne daß ihm doch ein Mittel zu Gebot steht, um dem Schicksale des Gefangenen eine bessere Wendung zu geben, so wird er eben aus der Situation des Augenblicks heraus und aus der allgemein christlichen Betrachtung der Dinge die Trostgründe schöpfen müssen, womit er den Unglücklichen vor dem Verzweifeln an menschlicher und göttlicher Gerechtigkeit schützt und das zerknickte Rohr wieder aufrichtet. Es gehört aber ein fester Blick und eine sichere Lebenserfahrung dazu, um die wirklich unschuldigen von denjenigen zu unterscheiden, welche trügerisch dem Gefängnisseelsorger die Meinung von ihrer Unschuld beizubringen bemüht sind; und deren sind es sehr viele. Es mag ja ein schöner Zug des

menschlichen Herzens sein, sich der Schwachen anzunehmen gegen die Starken, der Unterdrückten gegen die Unterdrücker, der Unglücklichen gegen die Glücklichen; aber es ist sittlich sehr bedenklich und durchaus unklug, gegen das rechtmäßige Gericht Partei zu ergreifen für die Verurteilten. Der Richter ist es gerade, welcher den Schuldlosen gegen die Schuldigen, den Schwachen gegen verbrecherische Gewalt und Willkür, die Ehrlichen gegen die Unehrlichkeit und Lüge zu schützen von Gott berufen ist. Wenn nun auch die Erfahrung lehrt, daß selbst mit allen dem Richter und der obrigkeitlichen Gewalt zu gebot stehenden und in Bewegung gesetzten Mitteln zur Erforschung der Wahrheit und zur Unterscheidung von Schuld und Unschuld nicht aller Irrtum zu vermeiden ist, daß also selbst die Richter durch falsche Zeugenaussagen oder durch ein rätselhaftes Zusammentreffen von Schuldanzeigen zu einem irrigen Urteil gebracht werden können, so sollte dies gerade unser eigenes Urteil über Schuld und Unschuld eines Verurteilten um so vorsichtiger machen, damit wir nicht viel größeren Täuschungen unterliegen, als die sind, die wir den Richtern vorwerfen. Unsere Justiz steht durchaus nicht so da, daß man ohne weiteres vermuten dürfte, daß sie etwa durch Vorurteile, falsche Theorien, ungenügende Geschäftsnormen oder ungehörige Beeinflussung von oben oder unten von der richtigen Unterscheidung der Schuld und Unschuld abgelenkt würde. Es ist darum nicht der Sachlage entsprechend, wenn der Gefängnisgeistliche den Klagen der Gefangenen über unschuldige Verurteilung vorschnell Konzessionen macht und die Leute in einer gewissen inneren Opposition gegen Richter und Rechtsordnung bestärkt. Es ist zwar ein altes natürliches

Recht der Unglücklichen, zu klagen und das Mitleid ihrer Mitmenschen anzurufen; und ein gewisses natürliches Recht der Verurteilten, über die Richter zu schelten, wird sich nicht aus der Welt schaffen lassen, wenn man auch nicht mehr eigene Lästerkammern baut. So mag auch der Geistliche die Klagen der Verurteilten anhören, lasse sich aber nicht in Erörterungen mit ihnen ein, die zu nichts führen, und hüte sich, damit er sich nicht durch seine wirkliche oder scheinbare Leichtgläubigkeit in den Augen der Gefangenen selbst eine Blöße gebe. Wenn schon im gewöhnlichen Geschäftsleben oftmals der Sinn für Wahrheit und Gerechtigkeit abhanden gekommen ist, so geht eben auf jenem Wege der Rechtslosigkeit und Gewissenlosigkeit, der zur Strafanstalt führt, noch viel mehr die Erkenntnis der Wahrheit und der Pflicht verloren; man beklagt sich über die Zeugen, weil sie die Wahrheit aussagen, während man zur eigenen Verteidigung Meineide von den Zeugen fordert. Man klagt über hartes Urteil der Richter, ohne daß man an Schaden und Schmerz denkt, den man durch eine unrechte That anderen bereitet. Also ist falsche Weichherzigkeit nicht am Platze; die wirklich Unschuldigen werden nicht darunter leiden, wenn man sich von selbstgerechten Sträflingen nicht irre machen läßt. „Wer recht behalten will und hat nur eine Zunge, behält's gewiß."

Ferner schließen wir von unseren Sträflingsklassen aus die zu kurzzeitigen Strafen Verurteilten. Es liegt viel Wahres in der Ausführung bei Jakobs, wornach kurzzeitige Gefängnisstrafen in der Regel mehr schaden als nützen [1]), namentlich wenn keine Ausscheidung

1) Die Besserung des Verbrechers ꝛc. S. 48 f.

stattfindet zwischen ehrlosen Delinquenten und solchen Übertretern, welche weder der bürgerlichen noch der gesellschaftlichen Ehre bisher verlustig waren und die erst durch ein verfehltes Strafsystem in den Begriffen von Ehre und Schande wankend gemacht werden. Indessen möchten wir gerade den Punkt der Ehre nicht zu stark betonen, oder vielmehr gehört es zu den berechtigten Zwecken der Strafe, daß sie mit Unehre oder Einbuße an der Ehre verbunden sei. Alle Ersatzmittel für Gefängnisstrafe können ein Element der Beschämung von sich auch nicht abstreifen, am wenigsten die so oft empfohlene körperliche Züchtigung. Es ist ein Fehler im Regierungssystem oder in der moralischen Wertschätzung der strafbaren Thaten, wenn die im Namen der staatlichen Auktorität verhängte Strafe die Ehre unberührt läßt oder gar noch eine Glorifikation des Bestraften zur Folge hat. Ja man könnte sagen, daß bei kurzzeitigen Strafen gerade die Hauptwirkung im Ehrenpunkt zu erblicken sei und daß im übrigen der Besserungszweck viel zu sehr in den Hintergrund trete, als daß erst von dem langsamen Einwirken des Seelsorgers im Verein mit den sonstigen Besserungsmitteln der Erfolg der Strafe abhängig wäre. Wir scheiden also die kurzzeitig Verurteilten von unserer Klassifikation aus, weil auf sie die Gefangenenseelsorge nicht ihren spezifischen Einfluß ausübt. Ja wir können uns den Fall denken, daß es besser in sittlicher Hinsicht wirkt, eine Gefängnisstrafe in der Zelle eines Bezirksgefängnisses abbüßen zu lassen, obgleich hier die Teilnahme am regelmäßigen Gottesdienst und der eigentliche pastorelle Besuch ausgeschlossen ist, als in einer Strafanstalt mit ihren obligatorischen Besserungseinrichtungen und ihrer sittlichen Ansteckungsgefahr.

Sollen nun einzelne Kategorien von Strafgefangenen nach den für die Seelsorge maßgebenden Gesichtspunkten näher bezeichnet werden, so bilden die zahlreichste und für den Gefängnisseelsorger wichtigste Klasse die Übelthäter aus Affekt, häufig mit einem nicht glücklichen Ausdruck „Gelegenheitsverbrecher“ genannt. Es sind Leute, welche eine verhängnisvolle That begangen, ohne daß eine habituelle Immoralität der Gesinnung ihr zu Grund läge, vielmehr in Folge einer augenblicklichen schweren Anreizung und Einwirkung von außen, wodurch eine Wallung der Leidenschaft erregt worden. Die hier vornehmlich in Betracht kommenden Affekte sind Zorn, Furcht, Scham oder sinnliche Lust. Man hat sich so ziemlich geeinigt über eine verhältnismäßig milde Beurteilung solcher Thaten und ihrer Urheber; man betrachtet meist diejenigen nicht als schlechte Menschen, welche starker Affekte fähig sind und welche nur unter dem Eindruck starker äußerer Reize und lockender Gelegenheit zu einer Rechtsverletzung fortgerissen werden. Man findet zwar das einemal wilde Triebe und Roheit, z. B. bei Körperverletzungen, einandermal Eigennutz, dann wieder unberechtigte Selbsthilfe, setzt aber nicht die gemeine Absicht, die man sich sonst mit Frevelthaten verbunden denkt, voraus. Überhaupt nimmt man an, daß bei solchen Übelthätern die bessere Einsicht bald zurück und die Reue einkehrt, dem heftigen Affekte ein Gegenschlag nachfolgt und auch die Absicht nicht fehlt, das begangene Unrecht ungeschehen oder gut zu machen.

Diesen Regungen und Stimmungen im Verbrecher aus Affekt müßte nun auch der Strafvollzug und die seelsorgerliche Behandlung entgegenkommen; gefährlich

dagegen wäre eine Strafe, welche vielmehr die guten Regungen unterdrücken und abstumpfen müßte, und es bildet gerade den schwersten Vorwurf gegen die modernen Strafanstalten, daß Gefangene, die zur Zeit ihres Eintritts der Reue und den besseren Regungen zugänglich waren, in Folge ihrer Strafhaft schlimmer werden und später als Rückfällige und Unverbesserliche zurückkehren. Wir können nun zugeben, das gerade für eine Klasse von reumütigen Übelthätern die Gefängnisstrafe überhaupt und namentlich die Gesellschaft von sittlich tiefer stehenden Sträflingen moralisch nachteilig wirkt, sowie daß noch äußere Umstände, welche der Entlassung aus dem Strafорte nachfolgen und die bürgerliche Existenz erschweren, dabei schädigend mitwirken und Rückfälle verursachen.

Aber wir müssen doch gegen voreilige Schlußfolgerungen aus den genannten Voraussetzungen bezüglich der „Verbrecher aus Affekt“ Verwahrung einlegen. Die Leute, von denen wir reden, haben eben doch — menschlich und theologisch gesprochen — eine schwere Schuld auf sich geladen, und man könnte nichts Schlimmeres thun, als ihnen die Schuld dadurch abnehmen zu wollen, daß man das Bewußtsein des begangenen Unrechts in ihnen abschwächte. Gleichwie ein gründliches Sündenbewußtsein den Anfang wahrer Buße für jeden Sünder machen muß, so kann auch beim Strafgefangenen wahre Buße erst da beginnen, wo er sich in tiefster Seele seiner Verfehlung bewußt wird, trotz aller „mildernden Umstände.“ Denn es handelt sich doch bei kriminell strafbaren Handlungen nicht um rein momentane Zerstreuung, um Ausbrüche einer bloßen Laune des Temperamentes und um kindischen Mutwillen, sondern um Thaten, zu denen ein Willens-

entschluß und eine Überwindung der besseren Regungen im Innern gehört und die doch mehr oder weniger in dem sittlichen Entwicklungsgang ihres Urhebers eine Vorgeschichte haben. Thaten des Zorns sind innerlich vorbereitet durch Ehrgeiz oder Eifersucht; Verbrechen aus falscher Scham deuten auf frühere Mißgriffe, deren man sich schämen muß; Zungensünden im Augenblick der Aufregung, z. B. Gotteslästerung, Majestätsbeleidigung verraten frühere böse Gedanken. „Der Wein erfindet nichts, er schwatzt bloß aus.“ Und wer bei einer besonders lockenden „Gelegenheit“ einen unsittlichen Angriff macht, ist schwerlich bis zu dieser Stunde unschuldig gewesen. Die Leute, die in ihren Wallungen sich bis zum Verbrechen fortreißen ließen, erleiden allerdings noch viel raschere Wallungen der Reue und Betrübnis über ihre Thaten; aber von da bis zur Besserung ist noch ein weiter Schritt. Die sanguinischen Temperamente wollen geschont sein bis zur Verzärtelung, es soll alles mit dem „guten Herzen“ entschuldigt werden. Hierauf hat nun der Seelsorger allerdings zu achten; es hat jeder von den Sanguinikern eine zugängliche Seite, an die man sich wird wenden können; aber man stelle sich die sittliche Arbeit an diesen Seelen nur nicht leicht vor und verfalle nicht in eine weichliche Empfindsamkeit. —

Als zweite Klasse reihen wir an die Verbrecher aus falschen sittlichen Anschauungen. Wir meinen damit nicht die Verbrecher aus „moralischem Irrsinn,“ bei welchen nach der Voraussetzung mehrerer neuerer Psychologen keine moralische Verantwortlichkeit angenommen werden dürfte, weil den Thätern der Sinn für die Unerlaubtheit einer bestimmten Handlungsweise ebenso gefehlt, wie etwa dem Farbenblinden die Fähigkeit für

Unterscheidung bestimmter Farben. Die Untersuchung der theoretischen Frage über die Möglichkeit dieses moralischen Irrsinns lassen wir hier ebenso bei Seite liegen, wie die Erörterung gewisser Seelenstörungen, welche zu verbrecherischen Thaten führen, wie z. B. krankhaftes Heimweh zuweilen Brandstiftung herbeigeführt hat.

Wir haben vielmehr Thaten im Auge, welche an sich unbestritten dem gemeinen Rechtsbewußtsein widersprechen, aber unter besonderen politischen oder sozialen Zuständen als Akte einer ausnahmsweise erlaubten Selbsthilfe oder eines opfermutigen Heroismus angesehen werden möchten. Die falschen Rechtsvorstellungen entstehen unter dem Einfluß abnormer Verhältnisse, aufgelöster politischer Ordnung und namentlich einer verführerischen Literatur. Hieraus erklären sich manche Vorkommnisse bei Aufständen, z. B. Brotkrawalle mit Plünderung und Zerstörung fremden Gutes, Racheakte von Soldaten an mißliebigen Vorgesetzten, Blutthaten von Wilddieben und Schmugglern, die bedenkliche Romantik des Brigantentums, die Glorifikation der Königsmörder, Defraudation an Staats- und Gemeingut, Thaten bei denen oft schwer zu sagen ist, ob die Zwecke oder die zu Erreichung derselben angewendeten Mittel verwerflicher seien. Wir wollen uns hier auch nicht mit der Definition des „politischen Verbrechers" abgeben und wissen ja ganz wohl, daß nicht jeder, der im Kampfe um politische oder kirchliche Rechte der stärkeren Gewalt unterliegt und seinen Widerstand im Gefängnis büßt, ein Übelthäter ist. Wir reden nur von solchen, welche sich zur Erreichung ihrer Zwecke Mittel erlaubt haben, welche vom menschlichen und göttlichen Recht verboten sind. Der eigentlichen Strafgerechtigkeit pflegen

meist nicht die Verführer, sondern die Verführten zu verfallen, teils weil die moralischen Urheber der unseligen Thaten vorsichtig genug dem Arm der Gerechtigkeit ausgewichen sind, teils aber auch weil die schlecht beratenen Verführten in ihrer Leidenschaft sich zu Thaten hinreißen ließen, die in der Absicht der Führer nicht gelegen waren. Wenn nun freilich die Rechtsbegriffe im weiteren Umkreis verwirrt und wenn die Helden der gewaltthätigen Selbsthilfe von der öffentlichen Meinung emporgehoben und gefeiert werden, da wird der Seelsorger an den Gefangenen auch nicht leichtere Arbeit haben als an den Freien, und muß außer der Gnade Gottes das meiste von dem ernüchternden Einfluß der Zeit und der Ereignisse erwarten.

Eine dritte Klasse bilden Verbrecher aus Hilflosigkeit und Heimatlosigkeit. Leute, die sozusagen auf der Straße geboren, mit erbetteltem oder unehrlich erworbenem Brode auferzogen worden, denen sich nie der Friede und das Glück einer schönen Heimat geoffenbart hat und deren Leben von Kindheit her ein stetes Hungern und Ringen nach den unerreichbaren Freuden und Genüssen der glücklicheren Mitmenschen gewesen! Sie sind zu Verbrechern geworden; aber niemand vermag es zu ermessen, was man zuvor an ihnen verbrochen hat. Wenn überhaupt eine Klasse von Verbrechern, so verdient diese unser Mitleid, und vielleicht findet sie es nur deswegen so wenig, weil die Günstlinge des Glücks es nicht wissen, wie es den Verlassenen und Verstoßenen zu Mute ist. Namentlich versteht man noch zu wenig jenes dunkle Geheimnis der natürlichen Prädestination, wornach die bösen Thaten der Väter als Naturanlagen der Kinder nachwirken. Man kann auch an Fälle von

allmählicher Verarmung durch verschiedene Schicksalsschläge mit oder ohne Schuld und an die dadurch herbeigeführte moralische Desolation denken, woraus dann Akte einer verzweifelten Selbsthilfe entspringen. Aber so lange die sittliche Ordnung besteht, bleibt Sünde Sünde, und Verbrechen bleibt Verbrechen; keine Obrigkeit kann aufhören, zu bestrafen, wo ein Verbrechen begangen wird. Es steht keineswegs so, daß in der Hilflosigkeit eine Art von moralischer Nötigung zum Verbrechen begründet wäre. Die wenigsten Verbrechen wider fremdes Eigentum geschehen aus Armut und Not, und die eigentlichen Notdiebstäle sind selten von erheblichem Betrag; man stielt oder veruntreut nicht, um den Hunger zu stillen, sondern um die Geldgier, die Eitelkeit, die Standeshoffart zu befriedigen. Sodann ist nicht zu übersehen, wie vieles auf allen Seiten geschieht, um den Armen, Verlassenen und Heimatlosen eine menschenwürdige Existenz zu bereiten, sie in den Kreis des ehrlichen bürgerlichen Lebens und Erwerbens hereinzuziehen und ihnen ihren Anteil an den Freuden und lohnenderen Sorgen des Lebens zu gewähren; die einen lassen sich ziehen, die anderen nicht. Diejenigen, die wirklich bis zum Verbrechen kommen, haben sich zuvor der liebenden Vorsorge ihrer Mitmenschen freventlich entzogen, haben ihre vermeintliche Selbständigkeit und Freiheit einem geordneten Leben in Zucht und Gehorsam vorgezogen, sie sind heimatlos wegen des non serviam! Und was kann nun, wenn sie Verbrecher geworden sind, mit ihnen geschehen? Was man ihnen bieten kann, hat man ihnen früher auch geboten, und sie haben es nicht angenommen; wer aber in guten Jahren sich nicht eine Lebensstellung verschaffen

und an treue Berufsarbeit gewöhnen mochte, dem wird man Lust und Geschick dazu auch nicht im Zuchthaus beibringen. Die meisten Angehörigen dieser Klasse werden uns unten bei den Unverbesserlichen wieder begegnen.

Wird es wohl gestattet sein, aus den Verbrechern aus „besseren (höheren) Ständen“ eine besondere Klasse zu machen? Von besseren Ständen kann man, ohne ungerecht zu sein, in dem Sinne reden, daß in denselben durch sorgfältigere Erziehung und besseren Unterricht, durch Gewöhnung an häusliche Zucht und strengere Sitte und durch Richtung des Geistes und Sinnes auf höhere idealere Lebensziele eine wirkliche Vornehmheit der Gesinnung und Lebensordnung erstrebt und erreicht wird, im Unterschied von der großen Menge derer, welche im harten Kampf mit der Not des täglichen Lebens durch die rauhe Arbeit auch an rohere Lebensformen und Lebensgenüsse gewöhnt worden. Eine solche Vornehmheit ist keineswegs an die höheren Stände im Sinne der alten Aristokratie gebunden; ein Unterschied aber zwischen den im guten Sinne vornehmen und den weniger vornehmen Klassen hat immer bestanden, und es ist nicht dieses Orts, die soziale Ordnung oder die Vorsehung darüber zur Rede zu stellen, warum und um welcher Verdienste willen es solche bessere Klassen oder Familien gebe.

Wenn nun ein Angehöriger aus den höheren Klassen sich einer gerichtlich strafbaren Handlung schuldig macht, so steht zwar im allgemeinen die Vermutung dafür, daß er moralisch strenger zu beurteilen sei als Gesetzesübertreter aus den niederen Ständen, weil bei jenem viele Reize und Versuchungen, an denen Angehörige der un-

gebildeten, roheren oder ärmeren Klassen straucheln, ganz oder großenteils wegfallen, während die Schutzmittel der Tugend und die Bedingungen eines menschenwürdigen und zufriedenen Daseins reichlicher vorhanden sind. Wer dessenungeachtet auf die Stufe des Verbrechens herabsinkt, muß es sich gefallen lassen zu hören: corruptio optimi pessima.

Allein der Unterschied der Stände macht nicht auch zugleich die Naturen der Menschen verschieden; er berührt mehr nur den äußern Lebensstand, nicht aber ebenso den inneren Menschen, der unter jeder Sonne und unter jeder Bildungssphäre die gleichen sittlichen Kämpfe und Anfechtungen zu bestehen hat, höchstens daß die größere Wohlhabenheit oder die vorteilhafte gesellschaftliche Stellung eine Befriedigung oder einen Ausbruch der Leidenschaft ermöglicht, welcher nicht unmittelbar mit dem Strafgesetzbuch in Konflikt kommt. Dazu kommt aber, daß jeder Stand und jede Berufsstellung auch wieder ganz eigenartige sittliche Anforderungen und Anfechtungen mit sich bringt. Die guten Tage selbst haben ihre Plage. Man denke nur daran, welche wirkliche oder eingebildete Pflichten die Standesrepräsentation mit sich führt, wie aus der Standespflicht ein Standesvorurteil, aus dem Vorurteil eine Leidenschaft und aus der Leidenschaft ein Frevel entspringt. Wir wollen gar nicht von den Fällen reden, wo ein durch Glück und Gunst Hochgestellter der ihm anvertrauten Aufgabe nicht gewachsen ist und wegen dienstlicher Verfehlungen zur gerichtlichen Verantwortlichkeit gezogen wird, z. B. wegen Gefährdung des Lebens der ihm unterstellten Arbeiter, Soldaten, Patienten u. dgl. Aus anderen Gründen verfällt mancher, der bessere Tage

gesehen und dessen Händen man nicht die Spuren schwerer Arbeit ansieht, dem Strafrichter, vielleicht weil den Luxusansprüchen des vornehmeren Standes die Gaben des Glücks oder auch das Talent des Erwerbens nicht entsprochen, ganz abgesehen von gewissen unvorhergesehenen Ereignissen, welche den Wohlstand einer Familie erschüttern und z. B. einen Kassenbeamten zu Veruntreuungen verleiten. Man soll solchen Leuten das Mitleid, welches man anderen Übertretern widmet, auch nicht entziehen, und dann gilt für sie das non bis in idem, sie sollen nicht doppelt gestraft werden. Es läßt sich nicht vermeiden, daß solche Gefangene jeden einzelnen Teil des Strafvollzugs doppelt schwer empfinden als härtere Naturen — nur daß wir die härteren Naturen nicht überall nur in den niederen Ständen suchen dürfen —; aber aus demselben Grunde möchten wir eine Ausgleichung im Strafsystem zu gunsten der „besseren Stände" befürworten, namentlich damit ein Rest von Ehre und Schamgefühl in den Bestraften geschont und die bessere Natur nicht bis auf den letzten Keim zerdrückt werde. Es ist auch sonst in der christlichen Zucht nicht richtig gehandelt, den Zögling so bis in den Staub zu erniedrigen und zu demütigen, daß ihm aller Mut und alles Selbstvertrauen und aller eigene Wille verloren geht. Namentlich aber bei der besagten Klasse von Gefangenen muß der Ehrenpunkt den Anhalt bieten für die weitere Einwirkung im Sinne der moralischen Rettung. —

Bezüglich der Klasse der jugendlichen Verbrecher beschränken wir uns für diesmal, einige Notizen aus einem ungedruckten Berichte mitzuteilen, den im J. 1854 der Hausgeistliche einer Strafanstalt für jugendliche Ver-

brecher an das bischöfliche Ordinariat in Rottenburg erstattet hat. Es befanden sich damals in der Anstalt unter 128 Knaben und 22 Mädchen 25 Knaben und 5 Mädchen katholischer Konfession, welche nach ihrer moralischen Würdigung so klassifiziert werden: Rückfällige 12 in diesem Jahr, schlimme 6, zweifelhafte 5, Hoffnung auf Besserung versprechende 4, gebesserte und nicht ganz moralisch gesunkene 3, gute 4. Der Bericht redet nun vorherrschend von Landstreichern und Bettlern, von denen es aber heißt, daß sie sich in der Anstalt und unter ihren unglücklichen Bewohnern so bald akklimatisiert haben. „Hätten sie nur nie diese Anstalt gesehen und würden sie durch Fürsorge in den betreffenden Gemeinden vor ihr bewahrt oder dahin, wohin alle solche verwahrloste Kinder gehören, gebracht worden sein, nemlich in Rettungshäuser! Die Vermischung solcher Bettler, also solcher jungen Leute, die nicht ohne Hilfe Anderer ihre notwendigsten Bedürfnisse befriedigen können, mit einer ganz anderen Kategorie von Leuten, der Diebe nämlich, hat seine tiefeingreifenden Nachteile. Diese gemeinsame Haft weckt schnellere Vertraulichkeit, weil die Inhaftierten sich als Schicksals- und Leidensgenossen betrachten, und ist für sie nur eine Gelegenheit, sich gegenseitig zu unterrichten, und tötet das Ehrgefühl, was oft schon auf dem Wege in diese Strafanstalt geschieht. Denn diese 10, 11, 12jährigen Kinder werden durch das ganze Land transportiert, sie kommen von Gefängnis zu Gefängnis, werden behandelt gleich den Dieben, und nun frage ich: auf welche Grundsätze der Humanität und Pädagogik ist ein solches Verfahren begründet?" Während nach der Erfahrung des Berichterstatters vieles schon in den Bezirks-

gefängnissen und dann erst in der Strafanstalt selbst dem beabsichtigten Rettungszwecke direkt entgegenwirkt, fehlt es der sittlich religiösen Einwirkung auf diese Unglücklichen an dem rechten Fundament, und da der Aufenthalt in der Anstalt ein kurzer zu sein pflegt, so kann mit den Leuten, die oft kaum lesen und schreiben können und kaum die ersten Anfangsgründe der Religionskenntnisse besitzen, nichts Andauerndes geleistet werden. „Gewiß dürfte ein weit glücklicherer Erfolg zu erwarten sein, wenn die milde Fürsorge des Staates die großen materiellen Opfer, die für derartige Subjekte in den Strafanstalten gebracht werden, Rettungsanstalten zukommen und die Unglücklichen dort ihre Unterkunft finden ließe." An diesem Berichte bleibt vieles auch heute noch beherzigenswert, obgleich sich manches zum besseren gewendet hat und namentlich die Unterbringung von verwahrlosten Kindern in Rettungsanstalten ermöglicht ist. Leider nicht zum Besseren gewendet hat sich die Zahl der jugendlichen Verbrecher und die Qualität ihrer Vergehungen. Es sind leider schon vielfach eigentliche Verbrechen, welche zu sühnen sind, und es wäre doch auch die Frage, ob man Erziehungsanstalten für Verwahrloste durch Aufnahme so schlimmer Elemente zu Zuchthäusern machen dürfte. Das letzte Wort ist hierüber noch nicht gesprochen. —

Und nun die Klasse der Rückfälligen! Das ist ein schlimmes Wiedersehen, an welchem die bösen Engel ihre Freude haben, wenn ein früherer Sträfling aufs neue im Kreis der im Gefängnis Eingebürgerten und vor den Anstaltsbeamten erscheint. Also dahin ist es gekommen mit allen guten Worten und Vorsätzen, nicht etwa bloß zu polizeilichen Übertretungen, die aus Übereilung und

Leichtsinn geschehen, sondern zum erneuten Verbrechen! Der Rückfällige wird nun auch in Zukunft sich nur soweit des Bösen enthalten, als ihm die Macht oder Gelegenheit fehlt, es zu thun. Wir verstehen hier unter Rückfall nicht bloß eine zweite That derselben Art wie die erste, sondern überhaupt die baldige Rückkehr eines Delinquenten vor die Schranken des Gerichts, wenn auch wegen eines Verbrechens anderer Art. Doch wir wollen hier die Begriffe von Rückfall und von Gewohnheitsverbrechern nicht weiter zergliedern. Sicher ist, daß aus den Reihen der Rückfälligen sich die Klasse der gewerbsmäßigen Verbrecher füllt. Hier eröffnen sich uns nun allerdings Einblicke in die dunkelsten Mysterien des Menschenlebens. Zuerst das Laster, dann das Verbrechen. Die Hauptquellen, aus denen das gewerbsmäßige Verbrechertum entspringt, sind schon früher genannt: Arbeitsscheu, Müßiggang, Leben auf Kosten und von der Arbeit anderer, Asotie und Alkoholismus, Landstreicherei niedriger oder vornehmerer Art, Bettelei, Stromertum, gewisse Sorten von Kolportage, Hasardspiel, dann Prostitution und Kuppelei, Dienstleistungen in schlimmen Häusern, verrufenen Gasthöfen. Hier ist nun durchschnittlich anzunehmen, daß die Strafanstalt auf den Anspruch, Besserungsanstalt zu sein, verzichten und daß sie es anderen Mächten überlassen muß, die Gefangenen, wenn nicht für dieses, so doch für das andere Leben zu retten.

Zum wenigsten aber muß gefordert werden, daß nicht erstmals Bestrafte oder Besserungsfähige mit den gewerbsmäßigen Verbrechern zusammengesperrt werden. Es ist geringe Hoffnung, daß die ersteren an den letzteren ein abschreckendes Beispiel nehmen; mag auch im Anfang

ihnen ein moralischer Ekel aufsteigen, so schwächt doch die Lebensgemeinschaft mit denselben bald den Abscheu ab und man findet am Ende die schlechteste Gesellschaft besser als keine. Die Trauer, der Jammer, die Klage haben ihre Zeit, sie können nicht immer dauern, und wer die Trauernden zerstreut, interessiert, belustigt, der gewinnt sie. Wenn sodann die Grundverdorbenen auch nicht mehr in anderer Weise ihre Leidenschaft befriedigen können, so bereitet es ihnen doch eine Genugthuung, den inneren Unrat ihrer Seele auf andere auszuspritzen, den Glauben und die kindliche Meinung derselben zu verhöhnen, die anderen entweder in ihrer Seele zu quälen oder ihre Ohren mit lüsternen Worten zu kitzeln und sie moralisch zu verführen; dabei gibt es namentlich eine Kunst, andere unzufrieden zu machen, aufzuwiegeln, mit Haß und Groll gegen weltliche und geistliche Obrigkeit zu erfüllen, zu Unbotmäßigkeit, Widerstand und Konspiration zu reizen, indem die geriebenen Gauner den bisher noch weniger Verdorbenen die empfindlichen Seiten ablauschen. Dagegen hilft nun teilweise die Isolierhaft; nur darf man nicht glauben, daß bei den ganz und gar verdorbenen Leuten die Unmöglichkeit, ihre Leidenschaft durch Verführung anderer zu befriedigen, nun ein Aufhören der Leidenschaft selbst bedeute; Haß und Groll, namentlich Religionshaß, innerer Widerstand gegen menschliche Güte und göttliche Gnade folgen denselben auch in die einsame Zelle nach. Da bleibt dann für die Seelsorge nur das Warten auf einen Tag, an welchem vielleicht Gottes besondere Heimsuchung noch einmal die Sache in die Hand nimmt. —

Zu solchen Heimsuchungen — und damit kommen

wir zu einer letzten Kategorie — gehört Krankheit und das allmähliche Hinsterben; bei den Kranken und Abzehrenden thut sich für den Seelsorger noch einmal eine Hoffnung auf. Zu den Abzehrenden rechnen wir auch die lebenslänglich Verurteilten, die sonst wohl auch eine Klasse für sich ausmachen, zu den Kranken die Querulanten, denen wir hier auch nicht eine besondere Aufmerksamkeit schenken können. Neben den Querulanten stehen die Simulanten, die wir von den eigentlich Kranken ausscheiden müßten. Nun darf aber wohl gesagt werden, daß unsere humanen Einrichtungen das Naturrecht des Unglücklichen, die Klage, in keiner Weise verkürzen, und wenn die Gefangenen zum Geistlichen ihre Zuflucht nehmen, um durch ihn ihre Klagen anzubringen, so wird derselbe sein Ohr ihnen nicht verschließen; berechtigte Klagen von Unmutsausbrüchen zu unterscheiden, wird dem erfahrenen Seelenarzt ebenso leicht werden, wie dem Arzte die Ausscheidung der wirklich Kranken von den Simulanten.

Die Krankheit als solche macht den Menschen hilflos, ja in einem gewissen Grade willenlos und zum besonderen Gegenstand mitleidiger Fürsorge; es gilt für unwürdig, einem Kranken Gewalt anzuthun, seine hilflose Lage zu fremden Zwecken auszunützen. Mögen auch in früheren Zeiten die grausamsten körperlichen Strafen angewendet worden sein, Verstümmelungen verschiedener Art, ausgesuchte Kerkerqualen, Hunger, mörderische Moderluft in den Burggewölben, aber absichtliche Herbeiführung eines dauernden Krankheitszustandes galt doch nicht als zulässig. Vielmehr sind Kranke überall Gegenstand besonderer Teilnahme, auch wenn sie ihre Krankheit selbst

verschuldet haben sollten, weshalb die Kranken auch in den Strafanstalten Anspruch auf die entsprechende Pflege im leiblichen und geistlichen Sinne haben. Nicht als ob nun die Krankheit als solche auch schon den Menschen weich, ergeben und bußfertig machte; aber das Krankenbett ist doch die Stätte, wo menschliche Liebe wieder als solche empfunden und erfahren wird. In einer größeren Strafanstalt, namentlich mit Gefangenen von längerer Strafdauer, wird es immer einen ziemlich starken Prozentsatz von Kranken geben. Das Vorleben vieler von ihnen hat zerrüttend auf Kraft und Gesundheit gewirkt, bei dem einen Armut und Entbehrung, bei dem andern Ausschweifung und Ueberreizung der Sinne und Kräfte; die Leidenschaft steht überhaupt nicht auf gutem Fuß mit der Hygiene; die Qualen Leibes und der Seele, die von Verbrechen, Urteil und Strafe unzertrennlich sind, zehren am Mark des Lebens, und alle humane Fürsorge vermag nicht aus einem Zuchthaus ein Sanatorium zu machen; höchstens in dem Sinne, daß das Aufhören der Ausschweifung, die strenge Regelung der Lebensweise, die genügende Ernährung u. s. w. auf manchen wohlthätig einwirkt. Eine Klasse von Abzehrenden entsteht ohnehin aus den Lebenslänglichen, für welche sich nur in ganz außerordentlichen Fällen von Begnadigung ein anderer Weg aus dem Gefängnis als der zum Grabe aufthut. Nun wollen wir gerne glauben, daß jeder von ihnen doch noch lieber in Freiheit, wenn auch im Elend, sterben möchte als im Zuchthaus; ein entsetzlicheres Ende des Menschenlebens läßt sich doch kaum denken; so vergessen stirbt doch niemand, als der Sträfling, fern und verlassen von den Seinen, namenlos und unbeweint. Wer in solcher

Krankheit und Todeserwartung nicht wenigstens den Trost der Religion erfährt, wer sein Herz nicht dem Seelsorger aufschließt, wen nicht Reue über ein verlorenes Leben überkommt — dessen erbarmt sich selbst Gott nicht. —

Gegenüber von ganz Verhärteten und Erbosten hat der Seelsorger unsäglich harte Arbeit; sein Beruf befiehlt ihm den Verkehr mit ihnen nicht aufzugeben, was immer sie ihm auch anthun mögen; selbst auf persönliche Bedrohung muß er, wie andere Anstaltsbeamte, gefaßt sein; er muß in Thränen säen, ohne Hoffnung daß er in Freuden ernten werde, aber er darf dennoch nicht verzagen, darf sich auch durch noch so viele getäuschte Hoffnungen und gebrochene Versprechungen nicht entmutigen lassen; wir geben ihm vielmehr ein Wort zu beherzigen, welches Kraus[1]) aus dem hl. Augustinus anführt: „Wenn Gott den Lasterhaften Leben und Wohlsein schenkt und Vielen, deren Unbußfertigkeit er vorhersieht, seine erbarmende Liebe zuwendet, um wie viel mehr werden wir verpflichtet sein, gegen diejenigen Barmherzigkeit zu üben, welche die Besserung versprochen haben, da wir bei Keinem mit Bestimmtheit vorhersehen können, ob er sein Versprechen halten werde oder nicht." Das also soll der letzte Grundsatz sein, den wir dem Anstaltsgeistlichen einprägen; er soll am Krankenbett und am Sterbelager noch ringen um eine Menschenseele, die trotz allem und allem doch zu denen gehört, für welche der Erlöser sein Blut vergossen. —

Hier nun muß unsere Skizze ihr Ende finden. Haben wir, vom Standpunkte der allgemeinen Betrachtung aus,

1) Die Gefangenen rc. S. 24 f.

vielleicht die dunkeln Seiten zu stark in den Vordergrund gerückt und über der Schilderung der wichtigsten Typen die Ausnahmefälle zu wenig beachtet, welche eine freundlichere Beurteilung zulassen, so wollten wir doch Keinem wehren, den Unglücklichen, deren geistiger Retter er werden soll, das volle Maß menschlichen Mitleides entgegenzubringen; wir wollten den Gefängnisseelsorger vor Illusionen behüten; die tröstlicheren Erfahrungen, die er machen wird, werden ihm dann nur um so mehr Mut geben, um die herben Stunden seines Berufslebens zu ertragen.

Wenn uns aber zuletzt entgegengehalten wird, daß über die hier verhandelte Sache doch eigentlich nur diejenigen, welche selbst in der Gefangenenseelsorge praktisch thätig gewesen, befähigt und berufen seien, Belehrung zu erteilen, so will der Verfasser dem nicht widersprechen, wünscht vielmehr, daß viele von den praktischen Fachmännern ihre Erfahrungen mitteilen und Ratschläge geben, und wird bereitwillig sich ihrer besseren Einsicht unterwerfen. Sie mögen also auf den Plan treten, und dann kann eine neue Reihe von Erörterungen beginnen.

3.

Der apokryphe dritte Korintherbrief

neu übersetzt und nach seiner Entstehung untersucht.

Von Dr. P. Vetter.

Unter den neutestamentlichen Apokryphen nimmt der dritte Brief des Apostels Paulus an die Korinther nebst dem unmittelbar vorangehenden Schreiben der Korinther an den Apostel eine ziemlich singuläre Stellung ein. Denn dieser Briefwechsel hat in der syrischen Kirche längere Zeit kanonisches Ansehen besessen, ist vom hl. Ephräm ausführlich kommentiert worden, und sogar noch in unserem Jahrhundert ist ihm die Ehre widerfahren als ächte apostolische Schrift in einem wissenschaftlichen Werke verteidigt zu werden. W. Fr. Rinck hat in seiner Schrift „das Sendschreiben der Korinther an den Apostel Paulus und das dritte Sendschreiben Pauli an die Korinther in armenischer Uebersetzung erhalten, nun verdeutscht und mit einer Einleitung über die Aechtheit begleitet. Heidelberg 1823" allen Ernstes den Nachweis der Aechtheit zu liefern gesucht — eine These die freilich einer Wider-

legung nicht bedurft hätte, gleichwohl aber eine solche durch K. Ullmann in den „Heidelberger Jahrbüchern der Litteratur“ 1823, Heft 6, gefunden hat.

Seitdem ist der Brief wohl in den theologischen Encyklopädien unter den Apokryphen erwähnt, aber eingehend nicht mehr untersucht worden.

Ueber die Abfassungszeit des dritten Korintherbriefes hat zuerst Hilgenfeld eine Ahnung ausgesprochen, welche der Wahrheit sehr nahe kommt — eine Ahnung, sage ich, denn die Prämisse, auf welche Hilgenfeld seine Behauptung baute, war falsch. Er sagt nämlich in der „Ketzergeschichte des Urchristentums [1])“, diese Briefe sind älter als 300 n. Chr.“, und beruft sich zum Beweise hiefür auf die Einl. in das N. T. S. 144. Anm. 2, wo dann das angebliche Citat aus unserem Briefe bei dem hl. Gregor dem Erleuchter nach Rinck angeführt wird. Letzteres Citat ist aber kritisch sehr verdächtig. Immerhin ist es richtig daß der Briefwechsel älter ist als 300, denn die Fälschung datiert schon vom Ende des 2. oder Anfang des 3. Jahrhunderts.

Unanfechtbarer ist das was Zahn in seinem neuesten Werke [2]) über die Heimat des dritten Korintherbriefes bemerkt daß er nämlich „wahrscheinlich auf dem Boden der syrischen Kirche erwachsen sei“.

Diese Annahme entspricht der Wahrheit vorausgesetzt daß die „Kirche“ im weiteren Sinne verstanden wird: der apokryphe Briefwechsel ward in Syrien verfaßt, vermutlich zu Edessa, um das Jahr

1) Leipzig 1889, S. 186, Anm. 303.

2) Gesch. des neutest. Kanons, Erlangen 1888, S. 887.

200, unter der Regierung des Königs Abgar VIII., unter dem Episkopat des Bischofs Palut, und zwar als eine Streitschrift gegen den Gnostiker Bardesanes von Edessa.

Dem Nachweise dieser These sei die nachstehende Untersuchung gewidmet.

I.

Der dritte Korintherbrief ist nur armenisch erhalten und findet sich in zahlreichen armenischen Bibelhandschriften. Ediert wurde er zum ersten Male im Jahre 1736 von den Gebrüdern Whiston in ihrer Ausgabe des Moses von Choren sammt einer griechischen und lateinischen Uebersetzung), vollständiger findet sich der armenische Text in der venetianischen Bibelausgabe von P. Zohrab. Auch in die armenisch-englische Grammatik des P. Pasqual Aucher (Venedig 1819) wurde ein Abdruck aufgenommen. Eine lateinische Uebersetzung fertigte zuerst Wilkins 1715, später La Croze und Carpzow, eine englische Whiston (1727) und Lord Byron (1819). In das Deutsche soll der Brief schon in den J. 1714 und 1715 übersetzt worden sein[1]), jedenfalls aber waren diese Übertragungen unvollständig. Eine vollständige deutsche Uebersetzung lieferte zum ersten Male W. Fr. Rinck. Diese Uebersetzung ist unter eigentümlichen Umständen entstanden: Rinck verstand nämlich das Armenische gar nicht und bediente sich der Beihilfe des P. Pasqual Aucher, der seinerseits wieder des Deutschen unkundig war; durch Vermittlung des Lateinischen und Italienischen fertigten sie so ihre Version, welche übrigens alle Anerkennung

1) Vgl. R. Hoffmann in Herzog's Real-Encyklopädie. I. S. 527.

verdient, zumal sie den großen Vorzug hat daß sie sämmtliche Varianten der für die bisherigen Editionen benützten Handschriften (freilich nur in deutscher Uebertragung und bei den venetianischen Handschriften mehrfach ohne genaue Bezeichnung der betreffenden Handschriften) notiert, so daß wir uns auf Grund der Rinck'schen Uebersetzung auch ohne unmittelbare Einsicht in die früheren Ausgaben ein sicheres Bild der handschriftlichen Ueberlieferung des 3ten Korintherbriefes zu machen vermögen. Diese Uebersetzung hat Rinck seiner Schrift einverleibt, in der er, wie schon bemerkt, die Aechtheit des Briefes zu verfechten suchte. Die den bisherigen Editionen zu Grunde liegenden Handschriften sind folgende:

1. Eine Handschrift aus Smyrna (S). Nach ihr sind die Uebersetzungen gefertigt, welche Fabricius seinem cod. apocr. N. T. p. III. einverleibt hat, nämlich die von David Wilkins (S. 668—669) und die von La Croze (S. 681—683). Diese Handschrift enthält den Text nur sehr unvollständig, insbesondere fehlt der geschichtliche Bericht, welcher das Schreiben der Korinther mit der Antwort des Apostels verbinden soll.

2. Eine Handschrift aus Aleppo, deren die Gebrüder Whiston in ihrer Edition sich bedienten (W).

3. Acht venetianische Handschriften, auf denen die Ausgaben Pasqual Auchers und Zohrab's ruhen (V).

Ueber Alter und äußere Beschaffenheit der aufgezählten Handschriften vermag ich nicht zu urteilen, da die Ausgabe der Whiston mir nicht unmittelbar zugänglich war, Rinck aber nur für die minderwertigen venetianischen Handschriften eine Altersbestimmung zu bieten vermag.

4. Zu den genannten bisher benutzten Handschriften

kommt noch als vorzüglicher Zeuge für den Textbestand des dritten Korintherbriefs der Kommentar des hl. Ephräm (E), der von keinem der früheren Herausgeber berücksichtigt worden ist.

5. Außerdem habe ich noch eine pariser Handschrift verglichen (P). Dieselbe, Nro. 17 der armenischen Abteilung in der Nationalbibliothek, in Kursivschrift geschrieben und aus dem 17. Jahrh. stammend, enthält das Schreiben der Korinther zweimal, auf Grund verschiedener Vorlagen.

Die aufgezählten Texteszeugen: S W V1—8 E P stellen zwei deutlich geschiedene Rezensionen dar, deren eine durch S W P V2 V8 repräsentiert wird, während die andere vor allem in V1, auf welch' letzterer Handschrift nach Rinck's Versicherung die Zohrab'sche Edition ruht, und in E ihre Vertreter hat. Welche der beiden Familien den Vorzug verdiene, darüber kann von inneren Gründen ganz abgesehen, schon der äußere Umstand keinen Zweifel lassen, daß Ephräm's Kommentar der zweiten Klasse angehört. Den Textbestand, wie ihn V1 E bieten, habe ich daher zur Grundlage genommen, und bin nur an wenigen Stellen, wo die andere Familie in der That das Ursprüngliche bewahrt zu haben schien, letzterer gefolgt.

Da Zohrab wohl die einzelnen Varianten notiert, aber fast regelmäßig eine detaillierte Bezeichnung der Quellen unterläßt, so muß ich mich in all' den Fällen, wo nicht aus anderweitigen Anzeichen die von Zohrab gemeinte venetianische Handschrift erkenntlich ist, mit der allgemeinen Bezeichnung Z begnügen.

In der Einteilung der Verse, wie die nachstehende

Übersetzung sie bietet, habe ich mich fast durchgängig an Rinck's Vorgang angeschlossen, in der von ihm gewählten Kapiteleinteilung aber glaubte ich ihm nicht folgen zu sollen. Von der Veröffentlichung des armenischen Textes muß ich leider aus typographischen Gründen absehen.

II.

I.

Schreiben der Korinther an den heiligen Apostel Paulus [1]).

1. Stephanus und die Priester, die mit ihm: Dabnus, Eubulus, Theophilus und Xinon an Paulus, unsern Vater und Evangelisten und getreuen Lehrer in Christus Jesus — Gruß! 2. Zwei gewisse Männer kamen nach Korinth: Simon mit Namen und Kleobius, welche den Glauben einiger durch trügerische und unheilvolle Worte gewaltig, gewaltig verderbten. 3. Von welchen Worten du selbst Kunde erhalten mußt. 4. Denn wir haben von dir niemals solche Worte gehört noch von den anderen Aposteln. 5. Aber soviel wissen wir, daß wir alles, was wir von dir gehört und was wir

1) So in V^1. — W Schreiben des Priesters Stephanus an den Apostel Paulus von den Korinthern; S Schreiben der Korinther an Paulus; P Schreiben der korinthischen Priester an den Apostel Paulus; V^7 von den Priestern an den Apostel Paulus; V^8 an den Priester Paulus, den Apostel.

1. Dabnus: WS Nemenus; P Neminus; Z Numenus. — Xinon: WS PV Nomeson. — An Paulus... — Gruß: WSPV^7 an Paulus, den Bruder (Vater u. s. w. fehlt) Gruß!

2. Zwei: fehlt in WSZ. — Kleobius: E Klobius; WSZ Klobäus; $V^{1.5}$ Kleobus; P^2V^7 Klebeus; P^1 Klemens. — Verderbten: WSZ erschüttern; P erschütterten.

5. WSPZ: bewahrt haben. —

von jenen gehört haben, fest bewahren. 6. Aber darin erzeigte uns der Herr viel Erbarmen, daß wir, während du noch im Leibe bei uns bist, es abermals von dir hören sollen. 7. Nun, entweder schreib' du uns, oder komm' doch selbst sofort zu uns! 8. Wir vertrauen auf den Herrn daß, was dem Theodas als Offenbarung gezeigt worden ist, daß dich der Herr aus den Händen des Gottlosen erlöst hat. 9. Und es sind die Worte der Verkehrtheit der Unreinen, welche sie aussagen und lehren, also: 10. Es ist nicht nötig, sagen sie, die Propheten anzunehmen. 11. Und nicht, sagen sie, sei Gott allmächtig. 12. Und es gebe nicht, sagen sie, eine Auferstehung des Fleisches. 13. Und ganz und gar nicht, sagen sie, sei der Mensch von Gott geschaffen. 14. Und nicht von der Jungfrau Maria lassen sie Jesus Christus

---

6. Uns (EWSZ): fehlt in V¹P. — von dir (EWSP): fehlt in V¹.

7. WSPZ: Nun schreib' eilends sofort an uns die Wahrheit oder komm' doch u. s. w.

8. So nach V¹; E ... daß entweder dem Etheonas sich geoffenbart und dich erlöst hat Christus aus den Händen jenes Gottlosen und zu uns geschickt hat, oder daß du einen Brief an uns schreiben werdest; WSPV³ ... daß solcherweise als Offenbarung (P¹ durch Offenbarung) gezeigt worden ist, und dadurch der Herr uns aus den Händen des (P² der) Gottlosen erlöst hat. — Über die Korrektur „Theodas" (V¹: Theonas, E Etheonas) vgl. unten.

9. So V¹; WSPZ es sind aber ihre Worte irrig, denn sie sagen also; E und es sind die verkehrten Worte, welche sie aussagen und lehren, also.

10. Anzunehmen: WSPZ zu lesen (E anzunehmen).

12. Des Fleisches: so EWSPZ; V¹ der verstorbenen Leiber.

14. E und nicht, sagen sie, mit einem irdischen Leibe kam unser Herr, sondern mit einem himmlischen Leibe. Und nicht von der Jungfrau Maria lassen sie ihn geboren sein; denn hindurchgehend ging er, sagen sie, durch sie hindurch, so daß er nichts von ihr annahm.

dem Fleische nach geboren sein. 15. Und die Welt lassen sie nicht das Geschöpf Gottes sein, sondern irgend eines von den Engeln. 16. Nun, eilends nimm es auf dich zu uns zu kommen, damit ohne Ärgernis dastehe die Stadt der Korinther, und jener Thorheit durch offenkundige Zurechtweisung vor allen zu Schanden und ausgetilgt werde. Lebe wohl!

II.

1. Es nahmen, es brachten das Schreiben in die Stadt der Philipper die Diakonen Thereptus und Tychus. 2. Als dieses Schreiben Paulus erhielt — obwohl er in Banden war wegen der Statonike, des Apollophanes Weib, so daß er der Banden vergaß und Trauer faßte wegen der Worte, die er hörte (sc. ward ihm zu Mute). 3. Und er spricht weinend: „Wie es mir doch besser wäre daß ich gestorben wäre und bei dem Herrn wäre, als hier in diesem Leibe! Und solche Worte und Kümmernisse höre ich: die trügerische Lehre! Denn Betrübnis, siehe, kommt über Betrübnis! 4. Und zu so großen Bedrängnissen hin in Banden sein und ansehen solch' unheilvolle Verwirrung, bei welcher anlaufend Satan

16. WSPZ Nun, Bruder, eilends ꝛc. — WSPZ Lebe wohl im Herrn!

II. 1. WP Threpus; V[8] Therepus; V[7] Therepetus. — Tychus: S. V[2.7]; V[1] Tichus; W Techus. — Philipper; WP Phönizier.

2. Denn: fehlt in WP. — Statonike: so V[1]; PV[7] Stonike; W Onotike; V[5] Artonike. — Apollophanes: V[1] Apopholanus. —

3. WP sprach weinend: besser wäre es mir, wenn ich zuvor gestorben und bei dem Herrn wäre als daß ich hier in diesem Leibe bin und solche Worte der Kümmernis als die der Lehre vernehme. Betrübnis ꝛc.

4. WP ansehen solches Unheil, das Anlaufen der Ränke Satans.

und seine Ränke, das Böse zu wirken sich bemüht!" 5. Und so fertigte Paulus unter vielen Leiden die Antwort auf den Brief:

III.

1. Paulus, Gefangener Jesu Christi, an die Brüder zu Korinth, aus vieler Bedrängnis dahier — Gruß! 2. Ich bin keineswegs sehr verwundert, daß gar so rasch eindringen die Verführungen des Bösen. 3. Aber der Herr Jesus wird alsbald vollziehen seine Ankunft wegen derer die seine Gebote verkehren und verachten. 4. Ich aber habe euch dies von Anfang an gelehrt, was ich selbst von jenen ersten Aposteln empfangen habe, die allezeit mit unserem Herrn wandelten. 5. Und nun sage ich, daß der Herr Jesus Christus aus Maria der Jungfrau geboren ward, die aus dem Geschlechte David's war, gemäß der Verheißung des heiligen Geistes, des vom Vater her, vom Himmel, zu ihr gesandten. 6. Daß in die Welt eintrete Jesus und erlöse alles Fleisch durch

---

III. Einige Handschriften haben Aufschriften: P An die Korinther der dritte (Brief); W Pauli Brief aus dem Gefängnis an die Korinther — zum Vorlesen; S Brief Pauli an die Korinther; V[4.5.] Der dritte Brief des heiligen Apostels Paulus an die Korinther; V[7] Der dritte Brief an die Korinther; V[8] Die Antwort an die Korinther.

1. Die Variante in WP(S) „verwundet aus vieler Bedrängnis" ist grammatisch unmöglich und wird durch E als unecht erwiesen.

2. Sehr: fehlt in S. — P die starken Verführungen des Bösen.

4. Unserem Herrn: so E; in WP fehlt: unserem; V[1] unserem Herrn Jesus Christus.

5. Christus: fehlt in WSP. — ward: SPV ist. —

6. Daß ... eintrete: WZ daß Jesus die Welt tröste. — WP wie er auch sich u. s. w.

sein Fleisch, damit er uns von den Toten auferwecke, wie er sich selbst als Vorbild gezeigt hat. 7. Und damit offenbar würde, daß der Mensch vom Vater erschaffen ist. 8. Deßhalb blieb der Mensch in seinem Verderben nicht unbesucht, sondern er ward aufgesucht, damit er durch die Kindschaft lebendig gemacht würde. 9. Denn Gott, der über alles Herr ist, der Vater unseres Herrn Jesus Christus, welcher den Himmel und die Erde gemacht hat, sandte zuerst zu den Juden die Propheten, damit er aus ihren Sünden sie herausziehe und zu seiner Gerechtigkeit erhebe. 10. Denn er wollte erlösen das Haus Israel, teilte aus und goß vom Geiste über die Propheten, welche den unmangelhaften Gottesdienst und die Geburt Christi predigen sollten viele Zeiten durch. 11. Der aber der ruchlose Fürst war, da er sich zum Gott machen wollte, legte Hand an jene und fesselte alle Menschen durch die Sünde, denn das Gericht der Welt war nahe. 12. Der allmächtige Gott, da er rechtfertigen wollte und nicht verachten wollte sein Geschöpf, hatte, da er es geplagt sah, Erbarmen. 13. Und

---

7. erschaffen: die Handschr. von Aleppo „gezeugt", W aber korrigiert „erschaffen" (= EV[1]SP).

8. P: bleibt. — unbesucht: Z ohne Erkenntnis.

9. W sandte zu den Juden Propheten. — P aus den Sünden.

10. Christus: fehlt in WSP.

11. WSP legte Hand an und fesselte sie und alles Fleisch durch die Sünde.

12. Es ist durch den armenischen Text grammatisch nicht ausgeschlossen, V. 11 u. 12 so zu trennen (wie schon Carpzow gethan hat): „V. 12. Weil das Gericht der Welt nahe war, so wollte der allmächtige Gott u. s. w." — Rechtfertigen: P retten.

13. In P fehlt: „hatte Erbarmen (V. 12)" und der ganze V. 13. — In syrischen Handschriften stand, wie E vermuten läßt, nach „sandte": „ganz warm" (von E erklärt „eilends").

er sandte am Ende der Zeiten den heiligen Geist in die Jungfrau, zuvor beschrieben durch die Propheten. 14. Welche, weil sie von ganzem Herzen glaubte, würdig war zu empfangen und zu gebären unseren Herrn Jesus Christus. 15. Damit durch den vergänglichen Leib, um dessen willen hochfahrend der Böse sich gebrüstet hatte, durch eben diesen Leib er zurechtgewiesen und überwiesen würde, daß er doch nicht Gott war. 16. Denn in jenem seinem Leibe hat Jesus Christus berufen und erlöst den vergänglichen Leib, und sie (die Menschen) in's ewige Leben gezogen durch den Glauben. 17. Daß er einen heiligen Tempel der Gerechtigkeit in jenem seinem Leibe bereite den künftigen Zeiten. 18. In welchem auch wir, da wir geglaubt haben, freigeworden sind. 19. Wisset also, daß jene nicht Kinder der Gerechtigkeit, sondern des Zornes sind, welche die Erbarmung der Barmherzigkeit Gottes abkürzen von sich selbst, welche leugnen, daß Himmel und Erde und alle Geschöpfe das Werk des

---

14. Von ganzem Herzen: wörtlich: „in des Herzens Sinn" srti mtōkh. Dieselbe Phrase findet sich auch Kol. 3, 23 und Eph. 6, 6. 7, beidemale = griech. ἐκ ψυχῆς. Inhaltlich ist die Stelle kombiniert aus Luk. 1, 45 u. 51 (an letzterer Stelle: mtōkh srtitz). — WPZ: mit reinem Sinne (surb mtōkh).

15. 16. Der armenische Text läßt grammatisch auch folgende (von W adoptierte) Übersetzung zu: „.. überwiesen würde. V. 16. Wenn er nicht Gott war, wie hat Jesus Christus in jenem seinem Leibe berufen u. s. w.?" — sie: WP ihn (den Leib).

17. W daß er als einen heiligen Tempel d. Ger. jenen seinen Leib bereite u. s. w. —

18. WPZ Kinder des Zornes — „der Barmherzigkeit" fehlt in V¹ — welche leugnen: V¹ und leugnen. — PZ: „leugnen daß Himmel und Erde alle Geschöpfe (in W u. Z fehlt: alle Geschöpfe), Werke Gottes des Vaters des All (sc. seien)".

Vaters des All seien. 20. Aber diese Verfluchten haben die Lehre der Schlange. 21. Aber ihr, in der Kraft Gottes haltet euch ferne von ihnen, und ihre verkehrte Lehre treibet hinweg von euch! 22. Denn ihr seid nicht Söhne des Ungehorsams, sondern Kinder der geliebten Kirche. 23. Deshalb ist die Zeit der Auferstehung gepredigt worden bei allen. 24. Die aber sagen, daß keine Auferstehung des Fleisches sei, die werden nicht auferstehen zum ewigen Leben, sondern zur Verdammung. Denn zum Gerichte werden sie auferstehen, mit dem ungläubigen Fleische. 25. Denn die vom Fleische sagen, daß (ihm) keine Auferstehung sei, denen soll keine Auferstehung (zum Leben) sein, denn derartige werden dann

---

20. „Aber" fehlt in P. — „Verfluchten ... Schlange": WPV[7.8]: diese haben sich selbst verflucht. — Die Entstehung der letzteren Variante aus dem (auch durch E bezeugten) Texte findet ihre Erklärung in der Eigentümlichkeit der alten armenischen Majuskel- und der aus derselben hervorgegangenen sog. Rund-schrift, wo z'ōdsin (Schlange) z'avdsin geschrieben und deshalb leicht als z'andsin (sich selbst) gelesen werden konnte.

22. WPV[8] Damit ihr nicht Söhne der Ungehorsamen werdet, sondern Kinder seid ihr der geliebten Kirche Gottes (P von Gott); V[8] Denn ihr sind geliebte Kinder und von der Kirche Gottes.

23. WPZ: deshalb ist auch u. s. w.

24. PZ: die nun. — WPZ: zur Verdammung und zum Gerichte u. s. w. — WZ zum Gerichte werden die Ungläubigen im Fleische auferstehen.

25. „Denn die vom Fleische sagen" ist Korrektur der grammatisch nicht gut möglichen Lesart in V[1]; P denn das Fleisch welches sagt; Z wer sagt daß. — Nach „keine Auferstehung" fordert der Sinn die Ergänzung „zum Leben", welchen Zusatz WPZ wirklich haben. Da derselbe aber bei E fehlt, so ist er immerhin verdächtig bloße Glosse zu sein. — Z, denn derartige werden als solche erfunden, welche das Auferstehen als unwahr, geleugnet hatten.

als solche erfunden, welche die Auferstehung geleugnet hatten. 26. Ihr wisset ja, ihr Männer von Korinth, von dem Samen des Getreides und von den anderen Samen, daß ein einzelnes Korn nackt in die Erde fällt und dort unten zuvor stirbt, und darnach durch den Willen des Herrn ersteht, in den nämlichen Leib gekleidet. 27. Und nicht bloß der einfache Leib ersteht allein, sondern mit mannigfaltigen Stammesgenossen richtet er sich auf und wird gesegnet. 28. Wir müssen aber nicht nur von den Samen die Gleichnisse vorbringen, sondern auch von dem schätzbaren menschlichen Leibe. 29. Ihr selbst wisset von Jona, dem Sohne des Amathia; weil er den Niniviten zu predigen zögerte, ward er in den Bauch des Fisches geworfen drei Tage und drei Nächte hindurch. 30. Und hierauf, nach drei Tagen, hörte Gott auf sein

---

26. PZ: Aber nun sollt ihr auch wissen hinfort, ihr Korinther. — WZ: daß ein einziges Korn nicht nackt in die Erde fällt und dort unten stirbt; P daß ein einziges Korn nicht hinweggenommen wird von der Erde, und dann unten bleibt und stirbt. — Z im nämlichen Leibe ersteht und bekleidet (ist).

27. WPZ Und nicht bloß der gleiche einfache Leib ersteht, sondern mannigfaltig, mit Segen erfüllt.

28. W „Uns ist aber (nicht) nur von den Samen (ein Gleichnis) vorzubringen, sondern von dem schätzbaren menschlichen Leibe." Die Stelle ist offenbar verderbt, wird aber durch Einschiebung der Negation, die wir im Obigen ergänzt haben, lesbar; Aucher's Übersetzung, wie Rinck sie gibt, ist sicher verfehlt, auch grammatisch unmöglich. — P aber uns ist nicht nur von den Samen ein Gleichnis vorzubringen, sondern auch von dem menschlichen Leibe. — „Auch" fehlt in V¹. — V¹ von den menschlichen Leibern.

29. W Ematthia; PV⁷·⁸. Emathia. — geworfen: WPZ verschlungen in dem Bauche u. s. w.

30. „Und hierauf" fehlt in V¹. — „und nichts ... abgefallen":

Gebet und führte (ihn) hervor aus dem tiefen Abgrunde dort; und nichts war ihm zu Grunde gegangen, und keine Augenwimper war verloren, und kein Haar von seinem Leibe abgefallen. 31. Wie viel mehr um euretwillen, ihr Kleingläubigen! Wenn ihr an den Herrn Jesus Christus glaubet, wird er euch auferwecken, wie er selbst auferstanden ist! 32. Denn wenn die Gebeine Elisäus des Propheten auf den Toten gefallen, den Toten auferweckten, wie viel mehr werdet ihr, die ihr auf das Fleisch und das Blut und den Geist Christi gebaut habt, an jenem Tage auferstehen vollkommen am Leibe! 33. Ferner Elias, der Prophet, nahm den Sohn der Wittwe in die Arme, und weckte ihn von den Toten auf — wie vielmehr wird Jesus Christus auch euch auferwecken an jenem Tage, gleichwie er selbst auferstanden ist von den Toten, vollkommen am Leibe! 34. Wenn ihr nun etwas anderes leichtfertig annehmet, so mache mir niemand in Zukunft Kummer! 35. Denn ich trage

---

so WPZ; V[1] und gar nicht war sein Leib zu Grunde gegangen, und keine Augenwimper war verloren.

31. P und wie. — Z auch euch. — PZ wie er auch u. s. w.

32. Denn: fehlt in P. — W die ihr im Leibe seid, (auf) das Blut Jesu gebaut habt, an jenem Tage u. s. w. — Das Partizipium hotzeal („gebaut") findet sich auch Röm. 2, 17.

33. Ferner: fehlt in P. — P: Jesus Christus Gott. — auch: fehlt in WPZ. — WP auch auferwecken vollkommenen Leibes, gleichwie er selbst auferstanden ist.

34. WPV[7.8.] Nehmet nun nichts anderes leichtfertig an; (P aber) in Zukunft mache mir niemand Kummer.

35. WPV[7.8.] Denn ich trage die Wundmale Christi an meinem Leibe. Die Gnade unseres Herrn Jesu Christi (sei) mit eurem Geiste, Brüder. Amen. Z Denn ich trage diese Bande an mir, damit ich Christus gewinne. Die Gnade unseres Herrn Jesu Christi (sei) mit eurem Geiste, Brüder. Amen. —

diese Bande an mir, damit ich Christus gewinne; und die Martern dieses Leibes dulde ich, damit ich der Auferstehung der Toten würdig werde. 36. Und ihr, ein jeglicher: so wie ihr die Gebote aus den Händen der seligen Propheten und des heiligen Evangeliums empfienget, haltet fest (daran); und Lohn werdet ihr empfangen bei der Auferstehung der Toten, das ewige Leben werdet ihr erben! 37. Wenn nun einer kleingläubig wäre und Übertretungen begienge, das Gericht zieht er sich selbst zu mit den Uebelthätern; und mit denen welche solches Treiben verkehrter Menschen üben, werden sie (sic) gestraft. 38. Denn diese selber sind ja Schlangenbrut und Gezüchte von Ottern und von Basilisken. 39. Weichet zurück und haltet euch ferne von ihnen durch die Kraft unseres Herrn Jesus Christus! 40. Und es sei mit euch der Friede und die Gnade des geliebten Erstgeborenen. Amen.

III.

Rinck, oder vielmehr P. Pasqual Aucher, von dem ersterer in allen armenistischen Fragen abhängig war, hat sich bemüht das Sendschreiben durch die ganze patristische Litteratur der armenischen Kirche zu verfolgen, um so durch äußere Zeugnisse die behauptete Aechtheit stützen zu können. Es konnten aber (abgesehen von Bibel-

---

Die folgenden Verse 36 — 40 fehlen in WPV[7.8] Z.

36. Z des heiligen Evangelisten.

40. Z: Erstgeborenen: der Herr sei mit euch allen Amen. — Rinck bemerkt, daß V[4.5] am Schlusse anfügen „das dritte Sendschreiben an die Korinther geschrieben von Philippi; V[7.8] das dritte Sendschreiben an die Korinther, geschrieben aus Phönizien, durch seine Diakonen Tripus und Eutyches. Verse 52.“ —

handschriften und Lektionarien) nur drei Zeugen namhaft gemacht werden, in deren Schriften der dritte Korintherbrief sich citiert finden soll; Nerses von Lampron aus dem 12., Theodor Chrthenawor aus dem 7. Jahrhundert und der hl. Gregor der Erleuchter. Von Bedeutung wäre einzig das Zeugnis des hl. Gregor. Allein gerade dieses ist kritisch sehr verdächtig. Schon die Art der Citation ist so mysteriös und uns wenigstens, wie wir gestehen müssen, unverständlich, daß wir es in den uns bekannten angeblichen Werken des hl. Gregor nicht zu entdecken vermögen. Gesetzt aber auch es finde sich gleichwohl in diesen die fragliche Stelle wirklich vor, so müssen die kritischen Bedenken nichts destoweniger bestehen bleiben. Denn sämtliche unter dem Namen des hl. Gregor überlieferten Schriften (ediert 1737 zu Konstantinopel, 1838 zu Venedig) können unmöglich von dem hl. Erleuchter herrühren [1]). Und auch die Möglichkeit ist ausgeschlossen, daß etwa noch andere bis jetzt nicht edierte Homilien des Heiligen existierten. Denn das armenische Altertum wußte überhaupt nichts davon, daß der heilige Apostel der armenischen Nation schriftliche Homilien hinterlassen habe, und sämmtliche Nachrichten aus dem Altertum, welche dafür zeugen sollen, beziehen sich entweder auf etwas anderes oder sind positive Fälschungen [2]). Somit werden auch alle von Rinck selbst oder von Späteren auf diese angebliche Citation unseres Briefes aufgebauten Schlüsse hinfällig.

Allein Rinck hätte ein ganz anderes, fast ebenso altes und zudem kritisch unanfechtbares Zeugnis anführen

---

1) Vgl. Nirschl, Lehrbuch der Patrologie, III. S. 219 ff.
2) Vgl. Nirschl, a. a. O. S. 222 Anm. 1.

können. Der große Lehrer der syrischen Kirche, der hl. Ephräm, hat den dritten Korintherbrief nicht etwa bloß gelegentlich in seinen Schriften citiert, er hat sogar einen eigenen Kommentar zu demselben geschrieben. Diese Thatsache ist auffallender Weise allen bisherigen Herausgebern des Apokryphons gänzlich unbekannt geblieben. Der hl. Ephräm verfaßte einen Kommentar zu den paulinischen Briefen, der, von dem heiligen Lehrer selber in syrischer Sprache geschrieben, später in das Armenische übertragen ward und nur in dieser Uebersetzung sich erhalten hat. Veröffentlicht wurde der Kommentar im J. 1836 zu Venedig als dritter Band der armenischen Werke des hl. Ephräm. Hiezu bedienten sich die Herausgeber, die P. P. Mechitharisten von San Lazaro, einer sehr alten Handschrift, denn dieselbe stammt aus dem J. 448 der armen. Zeitrechnung (= 999 n. Chr.). An der Aechtheit des Kommentars als eines ephrämischen Werkes zu zweifeln, liegt ein vernünftiger Grund nicht vor, und selbst wenn ein Zweifel über die Urheberschaft des hl. Ephräm berechtigt wäre, so würde dies für unsere Frage doch ziemlich irrelevant sein, denn der ganze sprachliche Typus des Kommentars zeigt daß er im 5. Jahrh. gefertigt ward und zwar als Uebersetzung aus dem Syrischen. Somit haben wir auf jeden Fall das spätestens am Anfange des 5. Jahrh. verfaßte Werk eines syrischen Schriftstellers vor uns [1]).

1) In einem aus dem 17. Jahrh. stammenden Kodex der Nationalbibliothek zu Paris (identisch mit demjenigen, den ich oben als P bezeichnet habe), welcher die Erklärung des Johannes Orotnezi (eines Abtes aus dem 14. Jahrh.) zu den paulinischen Briefen enthält, findet sich Bl. 72—75 auch der ephräm'sche Kommentar zum dritten Korintherbrief mit der Aufschrift: „Erklärung

In diesen Kommentar nun ist auch der apokryphe dritte Korintherbrief aufgenommen, und zwar wird er ausdrücklich als dritter Brief an die Korinther bezeichnet, wie er denn auch seine Stelle in der Mitte zwischen den beiden kanonischen Korintherbriefen und dem Galaterbriefe gefunden hat. Der Kommentator bemerkt zwar daß die Aechtheit des Schreibens von den Bardesaniten geleugnet werde, setzt aber seinerseits dieselbe unbedingt voraus; während er der Erklärung des Hebräerbriefes eine Untersuchung über den Verfasser, (ob Paulus oder Klemens von Rom) voranschickt, beginnt er hier ohne Weiteres mit der Erklärung selber.

Im Nachstehenden gebe ich eine möglichst wortgetreue Uebersetzung des (meines Wissens bis jetzt noch nie übersetzten) Kommentars. Es mag nicht überflüssig sein ausdrücklich darauf aufmerksam zu machen, daß der syrische Text, welcher Ephräm vorlag, an mehreren Stellen von dem welchen die armenische Uebersetzung des dritten Korintherbriefes erschließen läßt, verschieden gewesen sein muß, wobei allerdings noch die Möglichkeit bliebe, (die namentlich in Einem Falle sich sehr nahe legt) daß der Armenier, d. h. der welcher die Briefe übertrug, falsch übersetzt hatte.

Der dritte (Brief) an die Korinther.

Bei den Korinthern hatten sich, nachdem sie durch die Briefe des Apostels einträchtig geworden waren, in

des dritten Briefes an die Korinther: Worte Ephräm's." Der Text ist gegenüber der venetianischen Rezension wesentlich gekürzt und auch formell in eine andere Fassung gebracht — offenbar durch die Hand des Abtes Johannes.

Folge dortiger Irrlehren, die da und dort, von sich selber, eine nach der anderen, emporgesproßt waren, fremde Unruhestifter eingedrängt und sie in Verwirrung gebracht. In offenkundiger Offenbarung desselben neidischen, bösen Dämons, der in ihnen Gewalt hatte, predigten sie die Verkehrtheit ihres Truges auf öffentlichen Plätzen, und verheimlichten oder verbargen nichts vor jedem, der ihnen begegnete. Da nun die Priester der Korinther sahen daß jene von Tag zu Tag ihre Predigt ausdehnen und ausbreiten, so eilten sie ein Schreiben an den Apostel abzufassen und alles darzulegen was jene predigten, damit er entweder selbst eilends persönlich komme, oder eine Widerlegung und Zunichtemachung der Reden jener Leute mit großer Sorgfalt von ihm gesandt werden möchte. Aus diesem und ähnlichen Gründen nun schreiben sie einen Brief und lassen ihn durch zwei sorgsame Diakone zu Paulus bringen, indem sie also sagen:

Stephanus und die Priester, die mit ihm (sind), an Paulus, den Bruder, den Herrn — Gruß.

Zwei gewisse Männer, Simon mit Namen und Kleobius[1]), kamen nach Korinth und verführen diesen und jenen aus unseren Gläubigen zu sich. Aber nicht etwa durch Reden in der Wahrheit, sondern durch verderbliche Reden. Von deren Reden mußt du selber Kunde erhalten. Denn niemals haben wir von dir irgend solche Reden gehört noch von den anderen Aposteln, deinen Genossen, wie wir sie von diesen Männern hier vernehmen. So viel wissen wir, daß wir alles was wir von dir und den anderen Aposteln gehört haben, fest bewahren. Unsere

1) Die Handschrift hat: Klobius.

Betrübnis ist aber nicht etwa wegen unserer selbst, sondern wegen der Gemeinde.

Aber darin hatte der Herr großes Erbarmen mit uns daß wir, so lange du noch im Fleische bei uns bist, in einem Briefe all' das wiederum von dir vernehmen sollen was wir mündlich von dir gehört hatten. Oder komm' gar selber sofort zu uns! Wir vertrauen auf den Herrn daß er entweder dem Etheonas sich geoffenbart, und Christus dich aus den Händen jenes Gottlosen erlöst und zu uns gesandt haben wird, oder daß du einen Brief an uns schreiben werdest. Vielleicht aber ist dies der Name des Richters, der ihn in der Stadt Philippi gefesselt und in den Kerker geworfen hatte.

Und es sind die verkehrten Reden, welche sie vortragen und lehren, folgende:

Es ist nicht nötig, sagen sie, die Propheten anzunehmen — sondern das Evangelium.

Und Gott sagen sie, sei nicht allmächtig, d. h. jener der zu den Propheten geredet hat, sei nicht der allmächtige Gott.

Und es gebe nicht, sagen sie, eine Auferstehung des Fleisches. Und ganz und gar nicht, sagen sie, sei der Mensch von Gott geschaffen — sondern von den sieben Lenkern.

Und nicht mit einem irdischen Leibe, sagen sie, kam unser Herr, sondern mit einem himmlischen Leibe. Und nicht von der Jungfrau Maria lassen sie ihn geboren sein. Denn hindurch, sagen sie, ging er durch sie, so daß er nichts von ihr annahm.

Und die Welt lassen sie nicht das Geschöpf Gottes sein, sondern irgend eines von den Engeln — d. i. eben von den sieben Lenkern.

Dies ist aber das System der Lehrer der Sekte des Bardesanes. Und deshalb haben die Bardesaniten von ihrem Apostel an[1]) diesen Brief nicht anerkannt. Hatte doch der Apostel dies gesagt; in der Apostelgeschichte sagt er: „Nach mir, wenn ich fortgehen werde, werden räuberische Wölfe bei euch eintreten, die mit den Jüngern kein Erbarmen haben werden. Und aus euch werden Menschen aufstehen, die Verkehrtes reden, und werden die Jünger verführen ihnen nachzufolgen." Also schon seit den Tagen des Apostels, wie der Apostel selbst geweissagt, und wie auch die Korinther geschrieben hatten, ist diese Sekte gegründet worden. Weil die Schüler des Bardesanes wähnen daß von Bardesanes, ihrem Lehrer, dies erfunden worden sei, so sind ja von ihnen auch die Apokryphen geschrieben worden, damit sie mittelst der Kraftthaten und Zeichen der Apostel, welche sie beschrieben, ihre eigene Gottlosigkeit, gegen welche die Apostel gekämpft hatten, auf den Namen der Apostel schreiben könnten.

Deshalb sagen sie: Welchen Brief wir an dich geschrieben haben[2]). Eilends nimm es auf dich zu uns zu kommen, und zwar du selber persönlich, damit durch deine Erscheinung und deine Rede die Stadt der Korinther ohne Aergernis dastehe, und jener Leute Thorheit durch

1) Diese Stelle kann nur sagen wollen, daß bereits Bardesanes, der „Apostel" seiner Sekte, den Brief gekannt und verworfen habe. Für diese Deutung spricht auch die unmittelbar folgende Citation von Ap.G. 20, 29. 30, welche in diesem Zusammenhange offenbar als einen „der räuberischen Wölfe", den falschen Apostel Bardesanes bezeichnen will.

2) Die Stelle ist zweifellos verderbt. Es soll wohl heißen: „Nachdem wir einen Brief an dich geschrieben haben, so nimm ꝛc."

die offenkundige Zurechtweisung deiner wahrhaftigen Predigt vor allen zu Schanden und ausgetilgt werde.

Sie nahmen, sie brachten das Schreiben in die Stadt der Philipper. Und da es sich gerade auf den Tag der Verfolgung Pauli getroffen hatte, auf jenen Tag, wo sie ihn mit Ruthen gepeinigt und in's Gefängnis geworfen hatten, weil er den bösen Geist aus einer Magd, die wahrsagend umhergegangen war, ausgetrieben hatte — so fürchteten sie sich zu ihm zu gehen. Und sie ließen den Brief durch das Weib des Apollophanes überbringen. Das geschah nun nicht jene Nacht: denn in jener Nacht erfolgte eine Erschütterung im Kerker, die Thüren des Gefängnisses öffneten sich allzumal, die Fesseln lösten sich von ihm, und der Kerkermeister nahm sie heraus und führte sie in sein Haus — und sie übergaben den Brief.

Als er aber den Brief erhalten hatte, da vergaß er der Banden. Und Trauer erfaßte ihn wegen der Reden, die er hörte. Und weinend spricht er: „Wie es mir doch besser wäre daß ich gestorben wäre und bei dem Herrn wäre in Hoffnung und Friede; und daß nicht, nachdem ich von Seiten der Menschen Bande erduldet habe, wieder die Priester Satans zuvorkommen, zu verwirren und zu verkehren die Menschen welche ich bekehre.“ Und so fertigte Paulus unter vielen Leiden in Folge der Verfolgungen und Enttäuschungen, die er erduldet hatte, weinend die Antwort auf den Brief der Korinther, indem er also sagte:

Paulus, Gefangener Jesu Christi, d. i. um Jesu Christi willen, an die Brüder zu Korinth, aus vieler Bedrängnis dahier, die ich habe durch Foltern und Fesseln und schlimme Nachrichten — Gruß!

Und — keineswegs bin ich sehr verwundet, d. h. ich bin arg verwundert daß so rasch eindringen die Verführungen des Bösen in die Welt. Aber unser Herr Jesus Christus wird alsbald vollziehen seine Ankunft wegen derer die ihn eben dadurch verachten, daß sie die Wahrheit seiner Worte verkehren. Ich aber habe von Anfang an, d. h. seitdem ich euch gesehen habe, das was ich von jenen Aposteln, welche die ganze Zeit der Verkündigung (des Evangeliums) mit unserem Herrn gewandelt sind, gehört habe, euch gelehrt:

Daß Jesus Christus von Maria geboren ward — nicht durch sie hindurchgieng; und aus dem Geschlechte Davids — nicht als ein himmlischer Leib; und gemäß der Verheißung des heiligen Geistes, des vom Himmel zu ihr gesandten — und nicht durch Joseph's Zutritt zu ihr. Und daß dies geschehen sei, damit er alles Fleisch durch sein Fleisch von der Verderbnis erlöse, und daß er uns von den Toten auferwecke im Fleische, wie er sich selbst als Vorbild gezeigt hat.

Der erste Mensch ist vom Vater erschaffen — und nicht etwa von den Lenkern, wie jene sagen. Deshalb ward er auch in seinem Verderben aufgesucht — durch den Sohn; nicht daß er bestraft würde und sterbe der Gerechtigkeit gemäß, weil er sich durch die Sünde verderbt hatte, sondern daß er lebendig gemacht werde — durch die Gnade, und in der Kindschaft sei. Aber der Gott über alle Welten, d. i. über alle Jahrhunderte, er, der allmächtig ist, er, der den Himmel und die Erde gemacht hat, (nicht etwa Engel, wie eure Verführer predigen,) sandte zuerst zu den Juden die Propheten, damit sie erlöst würden durch deren Mahnungen von ihren Sünden und

ihrer Anbetung der Götzen. Denn er wollte erlösen das Haus Israel, und er läßt durch die Propheten bezeugen daß er Eile (damit) habe, was um ihretwillen geschah. Deshalb teilte er aus, goß herab vom Geiste Christi über die Propheten. Dies (bedeutet) daß jener Geist der durch die Apostel predigte, derselbe auch bei den Propheten den unmangelhaften Gottesdienst und die Geburt Christi predigte viele Zeiten durch, d. i. 1430 Jahre. Vom Auszug aus dem Land Ägypten bis zur Ankunft unseres Herrn sind es ungefähr so viele.

Denn der welcher der ruchlose Fürst war, weil er sich zum Gott machen wollte, deshalb legte er Hand an, um die mahnenden Propheten zu töten, damit er alle Leiber der Menschen durch die Begierlichkeit fessle.

„Fürst" aber nannte er ihn, weil er Herrschaft hatte über die Scharen seiner Genossen [1]); und daß er ihn „ruchlos" nannte, (dies geschah), weil ihm die Herrschaft über die Dämonen nicht genügend war und er auch über die Menschen sogar sich zum Gott machen wollte. Und daß er die Propheten mordete, (dies that er) nicht selbst, sondern durch seine eigenen Propheten und durch Jezabel und Achab und die Könige, welche denen ähnlich sind, mordete er die Propheten, damit sie nicht die Wahrheit predigten und die Augen derer öffneten die steinerne und hölzerne und sonst gegossene (Bilder), die aus natürlichen Stoffen bestehen, Götter nannten und ohne Einsicht waren. Und alles menschliche Fleisch, sagt er, fesselte er durch die Begierlichkeit. Schau' und sieh' daß er durch die Begierlichkeit fesselte und nicht mit Gewalt stritt. Nicht mit

1) Die Edition hat bnakcatz „Bewohner", meine Übersetzung beruht auf der Konjektur bnaktsatz.

Einer Begierlichkeit fesselte er alle Menschen, aber auch nicht mit vielen Begierlichkeiten den einzelnen Menschen. Denn nicht gibt es den Menschen, der durch alle bedrängt wird, damit er durch alle gefesselt würde, sondern einen jeden von den Menschen fesselte er durch die Begierlichkeit die ihn gerade reizte, damit ihm auf ewige Zeiten keine Loslassung zukäme.

Der allmächtige Gott aber in seiner Gerechtigkeit — denn er besitzt die Herrschaft, und zwar hat er sie nicht geraubt durch einen Raub, wie eure Lehrer sagen — fand kein Gefallen daran daß Satan die Menschen regiere. Wenn er auch nur durch listige Ränke sie verführte, nicht mit Gewalt, so sah er auch hierin ihm nicht nach und ließ ihn nicht gewähren. Weil er Erbarmen hatte mit seinem Geschöpfe, da es [1]) mit seinen eigenen Händen sich selber zu Grunde richtete, so sandte er den heiligen Geist mit aller Glut [2]), d. h. eilends in Maria von Galiläa. Weil es der Freiheit [3]) also schien daß keiner, welcher siegen könne, im Fleische sei, zog unser Herr das Fleisch an, und siegte in ihm. Und es haben nach ihm gesiegt, die welche ihm ähnlich geworden sind, damit die welche in demselben (d. i. im Fleische) schuldig erfunden werden, keine Ausrede hätten. Aber wiederum — weil das Fleisch dem Feinde sich unterwürfig gemacht hatte und durch ihn

1) Der Text hat **ayl zi**, was keinen Sinn gibt. Ich habe **ayl** unübersetzt gelassen.

2) Der armenische Übersetzer scheint diesen adverbialen Zusatz, der im syrischen Original (vielleicht ܡܣܪܗܒܐܝܬ) gestanden haben muß, und den Ephräm in seinem Texte las, ausgelassen zu haben.

3) So hat der armenische Text. Offenbar ist die Lesart verderbt. Ich vermute daß statt **azatutheann** zu lesen ist: **satanayi** oder **satanayuthean**: „weil es Satan schien, daß ꝛc.“

sich hatte zuwenden lassen allen Werken der Begierlichkeit, zog unser Herr das Fleisch an, und in ihm ward er in der Wüste vom Satan versucht; und dort wurde dieser überwunden und überwiesen, daß er nicht Gott sei über die Welt, wie sein Sinn ihm solche Gedanken eingegeben hatte. Denn daß er nicht Gott sei, wußte er ja selbst, aber in seinem Wahne wähnte er, daß er ein Gott werde durch den Sieg, den er über alles Fleisch davontragen würde. Aber nachdem ihn unser Herr im Fleische besiegt hatte, nicht im himmlischen, sondern in dem das gleicher Natur war mit demjenigen das durch ihn in Verschuldung geraten war, da wußte er, daß er nicht Gott sei, wie er gewähnt hatte.

Denn in jenem seinem Leibe, heißt es, hat Jesus Christus berufen und erlöst alles Fleisch, damit er in dem heiligen Tempel der Gerechtigkeit, in seinem Leibe zeige, — d. i. durch die Werke seines Leibes zeige — wie der Mensch ein Tempel der Gerechtigkeit werden kann, Und wir sind ja durch eben diesen Leib von dem geheimen und offenen Tode frei geworden, d. i. von dem Tode der Sünde und von dem Tode des Leibes.

Nun sind jene nicht Kinder der Gerechtigkeit; denn wenn in ihnen die Werke der Gerechtigkeit wären, hätten sie auf die Vergeltung der Gerechtigkeit geachtet und nicht auf ihre Leiber [1]), und nicht sich vor der Auferstehung gefürchtet. Ja, Kinder des Zorns sind sie, welche die Erbarmung der Barmherzigkeit Gottes, die um der Auferstehung willen erfolgt ist, abkürzen von sich selbst. Und seine Schöpfung entehren sich darin, daß sie sagen: Himmel

1) Der Text scheint verderbt und ein Verbum ausgefallen zu sein.

und Erde und alle Geschöpfe seien nicht das Werk Gottes, des Vaters des All — sondern der „Herrscher“.

Aber diese haben den verfluchten Glauben der Schlange [1]; d. i. entweder den Urteilsspruch, der aus Anlaß der Verfluchung der Schlange erging, nämlich: „Staub warst du und zum Staube sollst du wiederkehren“, haben jene für bestätigt gehalten [2]; oder sowie die Schlange glaubte und jener, welcher damals in der Schlange war, daß nämlich Adams Haus in Ewigkeit auf Erden bestehen werde, so glauben auch diese.

Aber ihr, mit Kraft haltet euch ferne von ihnen, d. i. löset auf ihre Worte, und ihre verkehrte Lehre treibet weg von euch. Denn ihrer ist die Lehre, und nicht des Geistes; und des Satans ist sie, der in ihnen Gewalt hat, und nicht von Gott.

Und die sagen: „es ist keine Auferstehung des Fleisches,“ denen soll keine Auferstehung sein, nicht weil sie die Auferstehung geleugnet haben, sondern weil sie als Leugner einer solchen Auferstehung erfunden werden [3].

---

1) Es legt sich die Vermutung nahe, daß der armenische Übersetzer des Briefes ungenau übertragen habe. Denn letzterer bezieht anitseal „verflucht“ auf die Irrlehrer, Ephräm aber auf die „ophitische Lehre“. Auch usumn „Lehre“ scheint fehlerhafte Übertragung von syrischem ܗܝܡܢܘܬܐ zu sein, anstatt havatkh „Glaube“, welch’ letzteren Sinn Ephräms Deutung offenbar voraussetzt.

2) So lautet die dunkle Stelle in wörtlicher Übertragung. Es ist aber wohl anstatt hastateal zu lesen havatatzeal „haben jene im Glauben festgehalten“. Es wäre dann etwa anzunehmen, daß die bekämpften Irrlehrer den im Paradiese ergangenen Fluch als einen Beweis gegen die Auferstehung citiert hatten, und insofern dieser Fluch ihr „Glaube“ wäre.

3) Der Wortlaut ließe auch folgende Übersetzung zu: „weil

Und nun, ihr Männer [1]) von Korinth, was sollten die Samen des Getreides oder auch die anderen Samen, welche nackt in die Erde fallen und vergehen, mehr sein als der Leib, der in die Erde fällt und vergeht? Aber wie die Samen durch Gottes Willen auferstehen, in den gleichen Leib gekleidet, nicht mit der Kleie, die mit ihnen in die Erde gestiegen war, sondern mit mannigfachen Stammesgenossen sich aufrichtend, gesegnet [2]) und geziert mit Kleie und Stengel und Granne, so weckt der Wille Gottes auch den Leib auf, gleichsam bekleidet und geschmückt nicht mit den Lappen, die mit ihm in die Erde gestiegen waren, sondern mit Glorie, die ihm vom Himmel gesandt wurde.

Und wieder: was scheint euch schwieriger: daß Jonas, der in den Bauch des Fisches gefallen war, drei Tage und drei Nächte lang, und daß hernach aus dem tiefen Abgrund heraus Gott sein Gebet hörte, und er sich bekehrte und nichts von seinem Leibe zu Grunde gieng, — oder daß der Leib, der gestorben ist, lebendig gemacht werde, wie auch Christus, sein Lebendigmacher, gestorben war und lebendig geworden ist? Und wenn die Gebeine des Elisäus [3]) den Toten lebendig gemacht haben, der auf sie gefallen war, wie viel mehr ihr, die ihr in eurem Glauben auf das Blut und auf das Fleisch und auf den Geist Christi gebaut habet, d. i. auf seine Menschheit,

---

sie von dem so (d. i. selig) Auferstandenen als Leugner erfunden werden." Der Sinn der ganzen schwierigen Stelle ist wohl: nicht von der Auferstehung überhaupt sollen sie ausgeschlossen sein, sondern nur von einer „solchen," d. i. seligen Auferstehung.

1) Die Handschrift hat ard, sicher nur eine Verderbnis aus arkh.

2) Die Handschrift hat örhnē, wofür ich emendiert habe: örhneal.

3) Die Handschr. hat: Eliayi „Elias."

die starb, und auf seine Gottheit, die nicht stirbt, da er in seiner Liebe mit dem Leibe aus dem Grabe hervorgieng und deshalb auch die Vergänglichkeit nicht über ihn herrschte, — wie viel mehr werdet ihr an jenem Tage auferstehen mit vollkommenen Leibern, die als Staub inmitten der Erde zerstreut waren?

Wenn ihr nun etwas anderes leichtfertig von diesen oder denen die nach diesen kommen, annehmet, so mache mir niemand in Zukunft Kummer! Denn ich trage diese Bande an mir, damit ich Christus nach der Auferstehung gewinne; und diese Wunden, die ich an meinem Leibe von der Folterung und von der Steinigung und von der Schleifung empfangen habe, damit ich würdig werde zur Auferstehung zu gelangen, die von den Toten ist.

Jenes, weil [1]) diese geleugnet haben und weil sie zu euch sagen daß man die Propheten nicht annehmen dürfe. Und was in dem Maße der Ordnung steht und bleibt, d. i. in jener Wahrheit steht und bleibt, die er aus den Händen der seligen Apostel und von dem heiligen Evangelium empfing, den Lohn seiner Werke wird er bei der Auferstehung der Toten empfangen. Wenn nun aber einer kleingläubig ist und das übertritt was wir ihm gegeben haben, mit dem ist das Feuer, d. h. Feuer ist sein Anteil und sein Los, nicht nur eines solchen allein,

1) ayn zi: entweder ist vor zi ein Verbum ausgefallen, oder, was ich wahrscheinlicher finden möchte, der armen. Übersetzer hat den syrischen Text mißverstanden und ܕ (ܕܗܘ) konjunktional gefaßt, während es relativisch war und auf den vorangegangenen Satz sich bezog, so daß zu übersetzen wäre: „zur Auferstehung zu gelangen, die von den Toten ist, und welche diese geleugnet haben, die zu euch sagen &c.“

sondern auch derer welche so (sind), während sie zuvor als Menschen ohne Gott auf Erden wandelten. Denn diese selber sind Ottern- und Basilisken-Gezüchte, welche die Menschen mit den Bissen ihrer Zungen treffen und töten. Denn solche auszurotten sollt ihr gedrängt werden durch die Kraft Gottes, d. i. durch die Hilfe Gottes.

4.

Zur Bulle Unam Sanctam.

Von Prof. Dr. Funk.

Es ist nicht meine Absicht, in eine Untersuchung über die Bulle Unam Sanctam im ganzen mich einzulassen. Bei der Leidenschaft, mit der man sich, wie die neuesten Erörterungen zeigen, um das Dokument noch immer streitet, ist die Zeit zu einer Verständigung noch nicht gekommen. Meine Auffassung sei nur kurz mit folgenden Worten bezeichnet. Ueber ihre allgemeine Bedeutung läßt die Bulle selbst schwerlich einen Zweifel bestehen. Sie enthält eine Erklärung über die Unterordnung der weltlichen Gewalt unter die geistliche, wie sie neuestens auch mehrere katholische Theologen verstanden haben, so in Deutschland Molitor in der Schrift über die Dekretale Per venerabilem von Innocenz III 1876 S. 83—110. Die etwaige nähere Bestimmung der Tragweite der Bulle für unsere Zeit dürfte einer anderen Instanz als der Welt der Gelehrten angehören.

Nur ein ganz spezieller Punkt soll klar gestellt werden. Derselbe sollte zwar keiner weiteren Erörterung mehr bedürfen, weil er, wie wir sehen werden, so durchaus

klar ist, daß man kaum begreift, wie die Ansichten über ihn auseinandergehen können. Da er indessen trotzdem auch in der neuesten Kontroverse wieder unrichtig aufgefaßt wurde, so dürften ihm wohl einige Zeilen in der Quartalschrift gewidmet werden. Ich meine das Wort instituere.

Das Wort bedeutet in erster Linie hineinstellen, einsetzen und ähnliches; es bedeutet aber auch unterweisen, belehren und dgl., und es fragt sich, welchen Sinn es in der Bulle hat. Den erforderlichen Aufschluß über die Frage gibt ebensowohl der Kontext als die Quelle, welcher der bezügliche Abschnitt in der Bulle entnommen ist. Die Vorgeschichte der Bulle kann außer Betracht bleiben, da diese für sich selbst deutlich genug spricht. Wir beschränken uns daher auf jene beiden Punkte.

Die Bulle beginnt mit den Worten: Unam sanctam ecclesiam catholicam et ipsam apostolicam urgente fide credere cogimur et tenere, oder mit dem Bekenntnis der Einheit der Kirche, und nachdem diese Wahrheit mit biblischen Stellen und Beispielen begründet worden, kommt der erste die Lehre von den beiden Gewalten betreffende Hauptsatz: In hac (ecclesia) eiusque potestate duos esse gladios, spiritualem videlicet et temporalem, evangelicis dictis instruimur. Nachdem dann die Schriftstellen Luk. 22, 38 (Ecce duo gladii hic: satis est) und Matth. 26, 52 (Converte gladium tuum in vaginam) angeführt worden, werden beide Schwerter der Kirche zugesprochen: Uterque ergo est in potestate ecclesiae, spiritualis scilicet gladius et materialis; aber mit dem Beifügen, daß die Kirche sie in verschiedener Weise handhabe: sed is quidem pro ecclesia, ille vero ab ecclesia exercendus;

ille sacerdotis, in manu regum et militum, sed ad nutum et patientiam sacerdotis. Dann folgt der zweite Hauptsatz, in dem die zwei Gewalten in ihrem Verhältnis zu einander betrachtet werden: Oportet autem gladium esse sub gladio, et temporalem auctoritatem spirituali subici potestati, und nachdem auch er näher erörtert worden, namentlich mit den Worten: Spiritualem autem et dignitate et nobilitate terrenam quamlibet praecellere potestatem, oportet tanto clarius nos fateri, quanto spiritualia temporalia antecellunt; quod autem ex decimarum datione et benedictione et sanctificatione, ex ipsius potestatis acceptione, ex ipsarum rerum gubernatione claris oculis intuemur, fährt die Bulle unmittelbar fort: Nam veritate testante spiritualis potestas terrenam potestatem instituere habet, et iudicare, si bona non fuerit. Sic de ecclesia et ecclesiastica potestate verificatur vaticinium Hieremiae (1, 10): Ecce constitui te hodie super gentes et regna, et cetera, quae sequuntur. Ergo, si deviat terrena potestas, iudicabitur a potestate spirituali; sed si deviat spiritualis minor, a suo superiori; si vero suprema, a solo Deo, non ab homine poterit iudicari, testante apostolo: Spiritualis homo iudicat omnia, ipse autem a nemine iudicatur (I Kor. 2, 15).

Im zweiten Hauptsatz wird also die Unterordnung der weltlichen Gewalt unter die geistliche betont. Mit Rücksicht auf dieses Verhältnis wird der geistlichen Gewalt als der höheren der weltlichen gegenüber die Befugnis der Institution zugesprochen, und wenn zunächst noch unbestimmt bleibt, wie das instituere gemeint ist, wirft sofort das folgende iudicare ein helles Licht auf die Stelle. Dieses Wort selbst bedeutet, wie der Beisatz: si

bona non fuerit, zeigt, nicht etwa urteilen, sondern richten, und wie das Richten näherhin zu verstehen ist, zeigen die mit dem et cetera quae sequuntur angedeuteten Worte des Propheten, die lauten: ut evellas et destruas et disperdas et dissipes, et aedifices et plantes. Es handelt sich also um ein Richten, das unter Umständen bis zur Absetzung des zu richtenden Inhabers der weltlichen Gewalt geht, und dem Absetzen gegenüber kann das instituere nur einsetzen bedeuten. Der Kontext läßt schon insoweit darüber keinen Zweifel. Dazu kommt noch ein Zweites. In dem vorausgehenden Satz wird, wie die oben angeführte Stelle zeigt, die Superiorität der geistlichen Gewalt über die weltliche unter anderem ex ipsius potestatis acceptione begründet. Beide Sätze stehen, wie die Partikel nam anzeigt, die den zweiten einleitet, in engster Verbindung mit einander, und bei diesem Sachverhalt ist, sofern es dessen bedarf, der eine zur Erklärung des anderen in Anspruch zu nehmen. Der acceptio potestatis entspricht im zweiten Satz das instituere.

Welche Bedeutung dieses Wort hienach hat, ist klar. Es bedeutet einsetzen; es kann nach dem Zusammenhang nur dieses bedeuten, und eine andere Bedeutung ist dem Worte nur zuzusprechen, wenn man in der Deutung der Stelle statt durch die Regeln der Kritik und Exegese durch Willkür sich leiten läßt.

Nicht weniger deutlich ist die Quelle, welcher der Abschnitt über das Verhältnis der Gewalten in der Bulle entnommen ist, die Schrift Hugos von St. Viktor De sacramentis. Die entsprechende Stelle in diesem Werk (II, 2, 4), die später durch Alexander von Hales in seiner Summa theologica IV, 10, 5, 2 (vgl. Molitor a. a. O.

S. 101) zum großen Teil wörtlich wiederholt wurde, lautet folgendermaßen: Quanto vita spiritualis dignior est quam terrena et spiritus quam corpus, tanto spiritualis potestas terrenam sive saecularem honore ac dignitate praecedit. Nam spiritualis potestas terrenam potestatem et instituere habet, ut sit, et iudicare habet, si bona non fuerit. Ipsa vero a Deo primum instituta est, et cum deviat, a solo Deo iudicari potest, sicut scriptum est: Spiritualis diiudicat omnia, et ipse a nemine iudicatur. Quod autem spiritualis potestas, quantum ad divinam institutionem spectat, et prior sit tempore et maior dignitate, in illo antiquo veteris instrumenti populo manifeste declaratur, ubi primum a Deo sacerdotium institutum est, postea vero per sacerdotium iubente Deo regalis potestas ordinata. Unde in ecclesia adhuc sacerdotalis dignitas regalem potestatem consecrat, et sanctificans per benedictionem et formans per institutionem. Si ergo, ut dicit apostolus, qui benedicit, maior est, et minor, qui benedicitur, constat absque omni dubitatione, quod terrena potestas, quae a spirituali benedictionem accipit, iure inferior sit. Der Abschnitt fällt mit dem Abschnitt der Bulle zusammen, der oben zuletzt angeführt wurde, bezw. mit den beiden letzten, da die Parallele schon bei den Worten Spiritualem autem beginnt, und es herrscht teilweise eine so weitgehende wörtliche Uebereinstimmung, daß über das Verhältnis der beiden Abschnitte zu einander kein Zweifel bestehen kann. In der Quellenschrift kommt nun das Wort instituere, bezw. institutio in dem fraglichen Teil nicht weniger als fünfmal vor, und überall bedeutet es einsetzen. Zu beanstanden wäre die Deu-

tung allenfalls nur an der letzten Stelle. Was aber dieser Stelle etwa Zweifelhaftes anhaften könnte, wird durch den klaren Sprachgebrauch gehoben, der im Vorausgehenden zu Tage tritt. An der ersten Stelle ist der Sinn des Wortes vollständig klar gestellt durch den Beisatz ut sit, an den weiteren Stellen durch den Inhalt derselben, indem deutlich von Einsetzung der geistlichen Gewalt oder des Priestertums die Rede ist.

Wir sind indessen noch nicht zu Ende. Da Bonifatius seine Vorlage sich nicht ganz wörtlich aneignete, da er das ut sit nach instituere und einiges andere ausließ und dem Ganzen eine etwas veränderte Fassung gab, so meinte man, der anderen Deutung des instituere den Vorzug geben zu können und geben zu müssen. Der Sinn der Ausdrücke, erklärte man, müsse zunächst nach der Form und dem Kontexte, den sie in der Bulle habe, sich feststellen, und Hugo sei erst subsidiarisch heranzuziehen. Warum denn der Papst, wenn er das instituere in dem gleichen Sinn wie sein Vorgänger verstanden wissen wollte, das bei Hugo folgende ut sit weggelassen habe?

Was jene Bemerkung betrifft, so soll sie hier keinen besonderen Widerspruch erfahren. Es ist zuzugeben, daß die eine Schrift nicht ohne weiteres für die Auffassung der anderen maßgebend ist, und daß, weil sich beide nicht ganz im Wortlaut decken, das instituere in der zweiten eine andere Bedeutung haben kann als in der ersten. Es fragt sich nur, ob das Wort wirklich eine andere Bedeutung hat, und diese Frage ist unbedingt zu verneinen. Die Bulle wurde oben ganz unabhängig von ihrer Quelle geprüft, und es hat sich mit aller Sicherheit ergeben, daß das instituere = einsetzen ist. Daß das ut sit in

der Bulle nicht dabei steht, wie in der Quelle, hat lediglich nichts zu besagen. Die erste Bedeutung des Wortes ist einsetzen, und daß es in der Bulle diese Bedeutung wirklich hat, zeigt der Kontext aufs klarste. Unter diesen Umständen kann sich nur fragen, warum Bonifatius das ut sit ausgelassen habe, und darauf läßt sich ein Doppeltes antworten. Die Worte wurden nicht aufgenommen, weil sie an sich völlig überflüssig sind. Denn wenn das instituere auch an und für sich eine zweifache Bedeutung hat, so ist sein Sinn in der Bulle doch bereits durch den Kontext sicher gestellt. Oder die Worte wurden weggelassen, weil unter den obwaltenden Umständen die mit ihnen gegebene starke Betonung der Einsetzung der weltlichen Gewalt durch die kirchliche nicht opportun zu sein schien, und an eine derartige Rücksichtnahme läßt sich um so eher denken, da ja auch die Jeremiasstelle nicht ganz angeführt, vielmehr die Hauptworte bloß angedeutet, zum Beweis aber, daß diese Worte keineswegs etwa als etwas Gleichgültiges zu betrachten seien, ausdrücklich angedeutet wurden. Mir scheint diese Erklärung durchaus genügend zu sein. Mag sie aber befriedigen oder nicht, die Sache d. h. die Frage nach dem Sinn des instituere wird durch sie in keiner Weise betroffen. Die Bedeutung dieses Wortes steht fest, ob das ut sit folgt oder nicht.

Bei diesem Sachverhalt ist es auch gleichgültig, wie etwa spätere Gelehrte des Mittelalters das instituere faßten. In einer wissenschaftlichen Untersuchung handelt es sich in erster Linie um Gründe, nicht um Auktoritäten, und die Kritik und Exegese ist in unserer Zeit wohl stark genug, um über eine Frage, wie sie in Rede steht, ein sicheres Urteil fällen zu können. Insbesondere ist es

gleichgültig, ob allenfalls Augustinus Triumphus (De potest. eccl. qu. 1 a. 1) das Wort im Sinn von Unterweisen nimmt. Man könnte dagegen halten, daß andere, wie der Glossator Johannes Monachus, die Bulle anders verstehen. Indessen ist diese Auktorität so wenig anzurufen als die andere anzuerkennen. Man braucht auch nicht zu betonen, daß die fragliche Auffassung des Augustinus Triumphus nichts weniger als sicher ist. Man kann einräumen, daß er dem Worte wirklich den gedachten Sinn beilegte. Aber steht denn das Mittelalter so hoch in der Kunst der Exegese und versteht unsere Zeit von dieser Wissenschaft so wenig, daß wir der entgegenstehenden Auffassung eines mittelalterlichen Gelehrten unsern Verstand und unser Wissen ohne weiteres zum Opfer zu bringen hätten? Das werden auch die Vertreter der anderen Ansicht nicht zu behaupten wagen. Man sollte sich aber nicht bloß scheuen, das auszusprechen; man sollte solche trügerische Auktoritäten überhaupt nicht, nicht einmal subsidiär, anrufen.

II.

Rezensionen.

1.

1. Forschungen und Quellen zur Geschichte des **Konstanzer Konzils** von Dr. **H. Finke**, Privatdozent der Geschichte in Münster. Paderborn, Schöningh 1889. VI, 347 S. 8.
2. Aus der **Camera Apostolica** des 15. Jahrhunderts. Ein Beitrag zur Geschichte des päpstlichen Finanzwesens und des endenden Mittelalters von Dr. **A. Gottlob.** Innsbruck, Wagner 1889. 317 S. 8.
3. **Conciliengeschichte.** Nach den Quellen bearbeitet von **C. J. v. Hefele**, Bischof von Rottenburg. Fortgesetzt von **J. Kardinal Hergenröther.** Neunter Band. VIII, 972 S. 8. — Sechster Band. Zweite, vermehrte und verbesserte Auflage, besorgt von Dr. **A. Knöpfler**, o. ö. Prof. d. Th. an der Univ. München. XVIII, 1091 S. 8. Freiburg, Herder, 1890.

1. Für die Geschichte des Konzils von Konstanz sah man sich bisher auf die Materialiensammlung angewiesen, welche H. v. d. Hardt gegen Ende des 17. Jahrhunderts veranstaltete. So umfangreich aber diese Sammlung ist und mit so großem Fleiß sie hergestellt wurde, so weist sie doch erhebliche und teilweise sehr empfindliche

Lücken auf. In Bibliotheken und Archiven ruht noch reiches Material. Es ist daher mit Freuden zu begrüßen, daß ein jüngerer Gelehrter sich die Aufgabe stellte, eine Ergänzung zu jenem Werke zu liefern. Der Verf. der vorliegenden Schrift will eine Sammlung von Acta inedita concilii Constantiensis veranstalten und diesem Werke eine neue Geschichte des Konzils folgen lassen. Die Arbeit wird ihn, zumal bei der Zerstreuung des Materials in fast allen Ländern Europas, noch geraume Zeit in Anspruch nehmen. Unter diesen Umständen entschloß er sich, zunächst einige der aufgefundenen Quellen und zugleich einige aus ihnen oder sonst sich ergebende wichtigere Quellenstudien erscheinen zu lassen.

Die Studien liegen in neun Kapiteln vor. Ihr Inhalt wird im wesentlichen durch die Überschriften bezeichnet. Dieselben lauten: 1. Zur Vorgeschichte des Konstanzer Konzils; 2. Verfassungsfragen; 3. Dietrich Vrye und sein Werk über das Konzil; 4. Zur Kritik der Akten und Briefe des Konzils; 5. Das Tagebuch des Kardinals Fillastre; 6. Schriften gegen und für das Kardinalskolleg; 7. Zur litterarischen Thätigkeit des Kardinals von Cambray; 8. Dietrich von Niem in Konstanz; 9. Kleinere Handschriften und Quellenstudien. Ich begnüge mich, hier auf das 8. Kapitel noch etwas näher einzugehen. Dasselbe beschäftigt sich hauptsächlich mit der Frage nach dem Verfasser der drei Reformschriften: 1. De modis uniendi; 2. De difficultate reformationis; 3. De necessitate reformationis. Die beiden ersten Traktate wurden Dietrich von Niem schon früher zugesprochen. In seiner einschlägigen Schrift (1876) erkannte jüngst M. Lenz auch den dritten als Arbeit des westfälischen Kurialen, und seine Kritik

fand bald eine glänzende Bestätigung. In dem Cod. Palatinus 595 ist, wie Finke sah, Dietrich wirklich als Verfasser angegeben. Erler, der neueste Biograph Dietrichs (1887), glaubte dessenungeachtet die Autorschaft Dietrichs bestreiten zu sollen. Seine Gründe sind indessen nicht durchschlagend. Sie finden hier eine genügende Widerlegung.

Unter den Quellen nimmt die erste Stelle das Tagebuch des Kardinals Fillastre ein, bezw. die Mitteilungen aus dem Tagebuch; denn es wird nur die Hauptsache, nicht der ganze Wortlaut veröffentlicht; bei Dekreten und ähnlichen Dokumenten, welche bereits auch in Druckwerken stehen, wird auf diese verwiesen, auf Hardt, Mansi und Labbe (nicht Labbé, wie F. schreibt). Die Stellung gebührt dem Tagebuch auch hinsichtlich des Umfanges (S. 163—242) und der inhaltlichen Bedeutung. F. bemerkt (S. 77) nicht ohne Grund, daß es an die Spitze sämtlicher darstellenden Quellenwerke über das Konzil zu setzen sei und daß durch die Aufzeichnungen Fillastres fast über alle maßgebenden Persönlichkeiten neue charakteristische Züge berichtet werden: über die beiden abgesetzten Päpste und ihren Prozeß, über das Kardinalskolleg in seiner Gesamtheit, über Peter von Ailli, Fillastre, Zabarella, Dominici, Cramaud im besondern, über den Patriarchen von Antiochien und den ganzen Kreis um Sigismund, den der Volksmund mit dem Namen Mars bezeichnete nach den Anfangsbuchstaben der Prälaten: Mediolanensis, Antiochenus, Rigensis, Sarisberiensis, über den deutschen Burggrafen von Nürnberg, der sich weigerte, den geflohenen Papst zum Konzil zu bringen, da er die Hand nicht an den Gesalbten des Herrn lege u. s. w.

An das Tagebuch schließen sich Stücke aus offiziellen Konzilsakten (S. 243—266) an und bilden mit ihm den ersten Teil der Quellenpublikation: Gesamtdarstellungen. Dann folgen einige Traktate, in erster Linie der Schluß des Traktates Super reformatione ecclesiae von Dietrich von Niem aus Cod. Palat. 595; Anträge und Gutachten, Urkunden und Briefe. Der letzte Abschnitt enthält Aktenstücke zur Geschichte Benedikts XIII. Den Schluß bildet ein Namensverzeichnis zu den Quellen.

Die Frage nach dem Verfasser des Tagebuches bedurfte, da derselbe sich nirgends nennt, einer kleinen Untersuchung. F. unterzieht sich der Aufgabe S. 72—75. Die Ermittlung ist insofern schwierig, als der Bericht in seltenem Maße durchaus sachlich gehal en ist, so daß die Person des Verfassers fast nirgends, jedenfalls nirgends erkennbar durchblickt. Insofern ist sie aber leicht, als gegen Schluß erzählt wird, daß der Papst zwei Kardinäle, Orsini und Fillastre, als Legaten an die Könige von Frankreich und England abschickte, und das Fehlen der letzten Dekrete des Konzils in der einen der beiden Handschriften durch eine Randnote darauf zurückgeführt wird: quoniam scriptor recessit legatus ad Franciam. Nach dieser Note, welche von derselben dem 15. Jahrhundert angehörigen Hand herrührt, welche verschiedene Korrekturen in dem Bande anbrachte, ist somit an einen jener beiden Kardinäle zu denken, und F. entschied sich für Fillastre, den Kardinal von St. Markus oder Venedig, Bezeichnungen, die im Tagebuch selbst vorkommen. Ist aber die Autorschaft sicher? Ich kann einige Bedenken nicht unterdrücken. S. 192 lesen wir: Dominus autem cardinalis Venetiarum, und hienach ist zu korrigieren, was F. S. 74 schreibt:

wo Fillastre in der Darstellung allein genannt werde, erscheine nie, wie meistens bei den andern, das dominus vor seinem Namen. S. 181 enthält eine Darlegung des Kardinals von St. Markus das Prädikat bene, S. 200 das Prädikat satis, S. 228 wird von einem Wahlvorschlag bemerkt: Qui modus fuit plurimum reprobatus per cardinalem S. Marci. Diese Punkte lenken doch einigermaßen von Fillastre ab, namentlich S. 181, denn es ist wenig wahrscheinlich, daß der durchaus nüchterne Berichterstatter sich selbst jenes Lob erteilt habe. Undenkbar ist freilich die Sache nicht. Aber es liegen hier immerhin Punkte vor, die noch gewürdigt werden müssen. Der Verf. kann sich der Aufgabe um so eher unterziehen, als sein größerer litterarischer Plan ihm Gelegenheit geben wird, auf die Frage zurückzukommen. Hier ist auf dieselbe nicht weiter einzugehen. Es genügt auf Punkte hingewiesen zu haben, die noch eine Erörterung erheischen.

Indem ich von der Schrift Abschied nehme, habe ich noch zu bemerken, daß sie überall tüchtige Schulung und gründliche Gelehrsamkeit verrät. Die Publikation berechtigt daher auch zu guten Hoffnungen für die umfassenderen Arbeiten, die der Verf. plant. Einige kleinere Wünsche, die man hegen könnte, wie in sprachlicher Beziehung Vermeidung des öfter gebrauchten Wortes „herhalten“, werden mit den Jahren selbst ihre Erledigung finden.

Zum Schluß sei noch kurz auf eine verwandte kleinere Publikation hingewiesen. F. leitet das Kapitel über das Tagebuch mit den Worten ein: So reich die Fülle von Urkunden und Akten, ja selbst von Briefen zum Konstanzer Konzil, so arm ist dasselbe an fort-

laufenden Aufzeichnungen, in denen statt der rein sachlichen eine individuelle, subjektive Darstellung sich offenbart; die Zeit war noch zu früh für Memoiren und Tagebücher, wie das Trienter Konzil sie hervorgerufen hat (S. 69). Inzwischen trat wieder ein Tagebuch über das Konzil, bezw. ein Bruchstück der Schrift zu Tage. Prof. Knöpfler fand dasselbe in einer Hs. der Münchener Staatsbibliothek und veröffentlichte es in dem Hist. Jahrb. 1890 S. 267—283.

2. Mit Forschungen über die Bestrebungen der Päpste des ausgehenden Mittelalters beschäftigt, dem Andrang des Islams gegen Europa zu wehren, geriet der Verf. dieser Schrift in das aus der Registratur der Camera apostolica stammende finanzarchivalische Material des Vatikanischen und des Römischen Staatsarchivs. Er nahm demgemäß zunächst im Interesse jener Arbeit Einsicht von der päpstlichen Finanzverwaltung. Nachdem er aber in eilender Jagd, wie er in der Einleitung mitteilt, um noch möglichst viel hinter sich zu bringen, einen Teil der endlos sich aneinanderreihenden Register durchflogen, faßte er, da nach und nach selbst aus der flüchtigen Durchsicht schon völlig neue Resultate sowohl für die formale als für die historisch materielle Betrachtung sich ihm aufdrängten, den Gedanken, auch diese Beobachtungen zu verwerten. Bei der Kürze der Zeit, die ihm noch zu Gebot stand, war ihm zwar eine volle Ausbeutung des Materials, so wie er selbst sie gewünscht hätte, nicht mehr möglich. Er sah es deshalb auch nicht darauf ab, eine systematische Geschichte des päpstlichen Finanzwesens zu geben. Er glaubte, nur einige Punkte auswählen zu sollen, die zugleich geeignet wären, einen

Ausblick auf das Ganze zu gewähren. Aber auch so muß uns die Arbeit willkommen sein, da sie unsere Kenntnisse aus durchaus authentischen Quellen bereichert. Sie zerfällt in drei Teile. Im ersten werden die Rechnungsbücher aus der Camera apostolica des 15. Jahrhunderts vorgeführt, und zwar sowohl in einem allgemeinen Bericht als in chronologischer Zusammenstellung und Einzelbesprechung. Der zweite, formale Teil handelt von den Beamten und der Geschäftsordnung der Kammer. Der dritte, historische Teil stellt die Begründung und den Umfang der gesteigerten päpstlichen Geldwirtschaft zu Ausgang des Mittelalters dar. Dazu kommen vier Beilagen: 1) Der Wechsel der Beamten in den höchsten Verwaltungsstellen der apostolischen Kammer; 2) die Entdeckung der Alaunlager von Tolfa und das päpstliche Alaunmonopol; 3) Aus dem Kontobuch der Privatkasse Pius' II; 4) Die letzte Romfahrt des deutschen Königs, römischen Kaisers, Friedrichs III (1468), in den päpstlichen Kammerrechnungen. Wir müssen uns hier auf diese allgemeine Inhaltsangabe beschränken. Bezüglich des Näheren sei auf die bemerkenswerte Schrift selbst verwiesen.

3. Der 1888 S. 467 angekündigte zweite Band der Fortsetzung der Konziliengeschichte ist nunmehr erschienen. Er geht nicht so weit, als früher in Aussicht gestellt wurde. Er sollte nämlich nicht bloß die Vorgeschichte des Konzils von Trient, bezw. die Anfänge des Protestantismus, sondern auch noch die erste oder die in den Pontifikat Pauls III fallende Periode des Konzils bringen. Das Versprechen konnte aber bei der Fülle des Stoffes nicht erfüllt werden. Der Band bringt nicht einmal die

Vorgeschichte zum Abschluß. Er endigt im ganzen mit dem Jahre 1536, wenn die Darstellung naturgemäß da und dort auch etwas weiter greift. Den Anfang bildet das Auftreten Luthers. Es kommen somit nicht ganz zwei Jahrzehnte zur Behandlung. Die Seitenzahl ist andererseits sehr erheblich; Synoden fallen in die Periode nur wenige und unbedeutende, und wir erhalten demgemäß mehr eine Reformationsgeschichte als eine Konziliengeschichte. Ob es notwendig war, die Zeitgeschichte in so großer Ausdehnung heranzuziehen, darüber wird das Urteil verschieden ausfallen. Ich muß gestehen, daß mir eine größere Beschränkung angezeigt schien, und ich glaube auch nicht, daß die große Erweiterung dem ursprünglichen Plan des Werkes entspricht. Doch ist darüber nicht zu rechten. Andere werden die große Ausführlichkeit lieber sehen, und auch jene können sich zufrieden geben, wenn sie den Band für sich und nicht als Teil eines größeren Ganzen in Betracht ziehen. Der Band ist eine eingehende Reformationsgeschichte, abgefaßt mit der großen Gelehrsamkeit, die dem hohen Verfasser eigen ist.

Das Werk zerfällt in neun Kapitel. Das erste handelt von den Anfängen Luthers und von seinem Vorgehen bis zur Verurteilung durch den römischen Stuhl; das zweite von dem Reichstag von Worms 1521 und der nächsten Folgezeit; das dritte von der religiösen Bewegung unter Hadrian VI; in den fünf folgenden kommen die religiösen Verwicklungen und Kämpfe während des Pontifikates Klemens' VII zur Darstellung, im fünften insbesondere die Anfänge der Neuerung in England, Schottland, Dänemark, Norwegen, Schweden, Livland, Frankreich und den Niederlanden, im sechsten

die Einführung des neuen Glaubens in der deutschen Schweiz; das letzte ist den ersten Jahren des Pontifikates Pauls III gewidmet; in die Zeit fällt namentlich die Vollendung des anglikanischen Schismas und der Untergang des alten Glaubens in Genf. Die Synoden verteilen sich je nach ihrer Zeit auf die einzelnen Abschnitte; sie nehmen, wie bereits angedeutet wurde, nur einen geringen Raum im Bande ein. In einem Anhang sind drei Dokumente beigegeben: ein Schreiben des Vergerius an den päpstlichen Sekretär Ambrosius Ricalcati v. 2. August 1535 über seine Sendung nach Deutschland; ein Breve Pauls III an den Augustiner Augustin Maynardus, betreffend seine anstößigen Predigten in Asti, bezw. die Milderung und katholische Erklärung seiner lutherisch klingenden Behauptungen; die Neutralitätserklärung Pauls III v. 14. April 1536 dem Kaiser und Frankreich gegenüber. Den Schluß bildet, wie bei den früheren Bänden, ein ausführliches alphabetisches Register.

Bei einem so umfassenden Werke kann es nicht ganz an Differenzpunkten fehlen. Ich will indessen auf weiteres nicht eingehen. Nur ein Punkt darf nicht ganz unerwähnt bleiben. S. 125 wird der bekannte Satz von Luther in deutscher Übersetzung angeführt: das Papsttum sei der Sitz des wahren und echten Antichrists, zu dessen Täuschung und Vernichtung des Heils der Seelen wegen alles erlaubt sei. Das ist freilich eine und namentlich früher auf katholischer Seite sehr verbeitete Übersetzung. Sie ist aber zweifellos unrichtig. Nequitia heißt ja doch nicht Vernichtung. Daher ist statt der (von mir) unterstrichenen Worte zu setzen: gegen dessen Täuschung und Schlechtigkeit. —

Der vorliegende 6. Band der Konzilien-Geschichte

umfaßt in der 2. Auflage 146 Seiten mehr als in der ersten. Der beträchtliche Zuwachs rührt teils von der Einfügung neuer Synoden her — es sind deren 76, und sie gehören zu einem großen Teil dem skandinavischen Norden an, — teils von einer ausführlicheren Behandlung einiger Abschnitte, so namentlich der Aufhebung des Templerordens und des Schismas, über die in der jüngsten Zeit bedeutende Publikationen erfolgt sind. Galt es nach dieser Seite hin das Werk zu vermehren, so war es weiter in verschiedenen Partien zu verbessern. In der Vorrede wird in dieser Beziehung außer den bereits genannten Abschnitten auf die Pontifikate von Bonifaz VIII, Klemens V und Johann XXII, auf die Synode von Vienne, den Streit Ludwig des Bayern, verwiesen, und Ref. kann bestätigen, daß hier und an anderen Orten die neueste Forschung sorgfältig berücksichtigt würde. Nur ganz selten vermißt er die neuere Litteratur, und auch in den bezüglichen Fällen liegt vielleicht weniger ein Übersehen als ein Übergehen vor, indem bei dem Zweck des Werkes eine Erwähnung nicht angezeigt schien. Eine Ausnahme dürfte nur der Abschnitt über die Bulle Unam Sanctam machen. Wie mir scheint, wären die neuesten Verhandlungen über dieses Dokument mehr zu verwerten und reichlicher zu erwähnen gewesen, als es S. 349 geschieht. Doch steht dieser Fall vereinzelt da. Im ganzen hat der gelehrte Bearbeiter seiner Aufgabe völlig entsprochen und den Band in eine dem gegenwärtigen Stand der Wissenschaft gemäße neue Gestalt gebracht.

Wir müssen es uns versagen, auf das einzelne weiter einzugehen. Nur der Angelegenheit des Templerordens mögen noch einige Zeilen gewidmet werden. Der

Bearbeiter war in der glücklichen Lage, über den wichtigen Punkt im allgemeinen mit dem Verfasser sich in Übereinstimmung zu befinden. Einige seit der ersten Auflage publizierten Dokumente verbreiteten aber über die Tragödie noch etwas helleres Licht, und so konnte er, nachdem er die Vorgänge bis zur Mitte des Jahres 1308 geschildert, S. 433 bereits bemerken: „So war denn das Schicksal des Ordens anfangs Juli 1308 entschieden. Des Königs (Philipp IV) Hauptverlangen, Rückgabe der Inquisitionsvollmacht an seine Kreaturen, war erfüllt. Was nun noch folgt, ist teils absichtliches teils unabsichtliches juristisches Gaukelspiel, um den Justizmord so gut als möglich zu maskieren. Für die Templer aber war es ein langsames und grausames Martyrium, das zum Teil auch auf Rechnung des Papstes kommt. Seine Pflicht wäre es gewesen, falls er sich dem gewaltthätigen Andringen des Königs nicht entwinden konnte, den Orden kraft apostolischer Machtvollkommenheit kurzweg aufzuheben, nicht aber mit Blut und Leben Hunderter von Menschen unter dem Deckmantel der Religion frevles Spiel treiben zu lassen. Nachdem die Rückgabe der Inquisitionsgewalt an die französischen Prälaten, namentlich an Imbert von Paris, in Aussicht stand, konnte man es wagen, einige der durch die Folter erpreßten Geständnisse auch vor dem Papst wiederholen zu lassen. Jetzt konnte man ja die Wiederholung der Aussagen durch die Drohung mit der Strafe des Rückfalls, d. i. dem Feuertode, erzwingen" u. s. w.

Über die Bedeutung des Werkes bedarf es den Lesern der Quartalschrift gegenüber keiner weiteren Worte.

Funk.

2.

Kollectaneen-Blätter zur Geschichte der ehemaligen Benediktiner-Universität Salzburg von **P. Magnus Sattler**, O. S. B., Prior des Benediktinerklosters Andechs. Kempten 1890. VII. 710.

Unter diesem bescheidenen Titel erschien bei Kösel in Kempten zu Beginn dieses Jahres eine mit Liebe und Geschick ausgearbeitete gründliche Geschichte der ehemaligen Universität Salzburg. Der rastlos thätige und gelehrte Verfasser derselben, P. Magnus Sattler, Prior des in der Nähe des Ammersees gelegenen Benediktinerklosters Andechs in Bayern, hat sich bereits durch seine anderweilige litterarische Thätigkeit, durch verschiedene Publikationen in den „Studien und Mitteilungen aus den Benediktiner- und Cisterzienserorden," sowie durch größere historische Arbeiten, „Ein Mönchsleben aus der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts," Regensb. 1868, ferner durch seine „Chronik von Andechs," Donauwörth 1877 in weiten Kreisen rühmlich bekannt gemacht. Seine Freunde wissen, daß er seit Jahren ein anderes Werk ausgearbeitet hat, ein Nekrologium über 84 Benediktinerklöster, welches mit dem berühmten Kloster Wessobrunn beginnt und die Geschichte der Abteien und Priorate bis zur Säkularisation fortführt. Das Werk wäre wohl wert, auf Kosten der Akademie der Wissenschaften in München veröffentlicht zu werden, und wäre nur zu wünschen, daß die nötigen Schritte hiezu gethan würden.

Der Verfasser der Kollectaneen-Blätter versteht es uns auf Grund unzähliger ungedruckter und gedruckter Dokumente Schritt für Schritt mit den ersten Anfängen und der Entwicklung der Salzburger Benediktiner-Universi-

tät, mit ihrem Wachstum und ihrem Untergang (1810), mit ihren Leistungen, Schwierigkeiten und Kämpfen bekannt zu machen und so auf historisch genetischem Wege ein vollständiges Bild der damals so einflußreichen und im Ganzen erhebend wirkenden Hochschule zu Salzburg zu zeichnen. Die Organisation der Universität, zu der 55 konföderirte Benediktinerklöster in Österreich, Bayern und Schwaben ihre besten Kräfte schickten, wird anschaulich geschildert, die Rektoren, Dekane, Professoren treten in ihrer amtlichen Wirksamkeit, in ihrer Lehr- und litterarischen Thätigkeit uns vor Augen, und wird bei einzelnen ein Verzeichnis ihrer vorzüglichsten Leistungen auf dem Gebiet der Philosophie, Theologie und Jurisprudenz mitgeteilt. Die Benediktinerstifter von St. Peter in Salzburg, St. Gallen, Ottobeuren, Benediktbeuren, St. Emmeram in Regensburg, Oberalteich an der Donau, Andechs, Tegernsee, Ettal, St. Blasien, Göttweih, Kremsmünster, Admont, Monte-Cassino u. a. sandten ihre berühmtesten Lehrer nach Salzburg, mit denen uns der Verfasser bekannt macht.

Nach der Aufhebung des Klosters setzten verschiedene Professoren an andern Universitäten und Lehranstalten ihre Thätigkeit fort, unter denen einige Namen genannt seien. Joh. Bapt. Andres von Königshofen im Grabfeld wirkte seit 1812 als Professor der Kirchengeschichte und des Kirchenrechts in Landshut; Ägidius Jais aus Mittenwald, Konventual des Klosters Benediktbeuren, Professor der Moral- und Pastoraltheologie in Salzburg, ging 1806 als Erzieher der Söhne des Großherzogs von Toskana nach Würzburg, im Jahre 1814 nach Florenz und starb 1822 zu Benediktbeuren. Seine zahlreichen Schriften

(S. 659—661) waren besonders der Jugenderziehung und der Erhebung des Familienlebens gewidmet. Florian Meillinger war später als Professor der Philosophie an der Ludwig-Maximilians Universität München thätig († 1836). J. Maria Wagner, geb. zu Thierhaupten, setzte als Pfarrer in Hohenpeißenberg seine Lieblingsstudien über Astronomie und Meteorologie fort, er gründete das Knabenseminar zu Freising und starb als Professor und Rektor des daselbst entstandenen Gymnasiums und Lyceums 1834. Vitalis Meuner, geb. zu Weingarten, Studienpräfekt in Ehingen, dann Professor der Physik in Salzburg, starb als Pfarrer in Bernsfelden, Dekanats Mergentheim 1828. Joh. Nepomuk von Hortig, Konventual von Andechs, seit 1803 Professor der Philosophie in Salzburg, lehrte seit 1806 Kirchengeschichte am Lyceum zu Amberg und seit 1821 an der Universität Landshut. Im Jahre 1830 wurde er Mitglied der Akademie der Wissenschaften in München, wo er 1847 starb. Seine umfassende Litteratur bewegt sich teils auf wissenschaftlichem, teils auf humoristisch-satirischem Gebiete. Sein verdienstvolles „Handbuch der christlichen Kirchengeschichte“ Landsh. 1825 f. wurde von Döllinger neu bearbeitet und erfreut sich jetzt noch großer Hochschätzung.

Möge das Werk des P. Magnus das Andenken an die alte Benediktiner-Universität wachrufen und zugleich ein Baustein zur Gründung der in Aussicht genommenen neuen Hochschule zu Salzburg werden.

Kihn.

3.

Lehrbuch der katholischen Katechetik von **F. X. Schöberl**, bischöfl.

geistlicher Rat und Dechantpfarrer. Kempten. Verlag der Jos. Kösel'schen Buchhandlung 1890. S. XIX und 664.

Es war ganz an der Zeit, einmal einen vollständigen Überblick über den heutigen Stand der katechetischen Wissenschaft und eine systematische Zusammenfassung der vielen und dankenswerten katechetischen Detailarbeiten der neueren Zeit zu geben, und der Verfasser des hier verzeichneten Lehrbuches hat ein tüchtiges Stück Arbeit in dieser Richtung geliefert. Seit einem halben Jahrhundert im praktischen Amte thätig und auch litterarisch durch mehrere Vorarbeiten geübt [1]), verbindet Dechant Schöberl mit einer eingehenden Bekanntschaft in der wissenschaftlichen Litteratur den sicheren Blick eines Mannes der Schulpraxis; und wir wissen dies gerade für die Katechetik voll und ganz zu würdigen. Wenn Sch. auch, wie er es ja auch nirgends verleugnet, im ersten, nemlich dem geschichtlichen Teile seiner Darstellung die Früchte aus der Arbeit verdienter Forscher und Vorgänger wie G. Mayer, Adelb. Weiß, Probst, Göbl, Krawutzky, Hipler, Zezschwitz u. A. erntet, so ist doch schon ein Verdienst darin gelegen, daß er die Geschichte des Katechumenats zum Fundament seiner weiteren Untersuchung macht; von da aus erhält dann die Erörterung sowohl über Bedeutung, Zweck und Ziel der Katechese als über die richtige Methode des Unterrichtes die sichere Richtung; und wenn wir sein Buch auch nicht eigentlich ein „Lehrbuch“ nennen möchten,

1) Wir kennen von ihm, außer zerstreuten Abhandlungen, zwei Schriftchen 1. Die »Narratio« des hl. Augustinus und die Katechetiker der Neuzeit. Dingolfing 1880. — 2. Über den kleinen Katechismus für die Diözese Eichstätt. Eichst. 1883.



weil es hiefür zu breit angelegt ist und zu viel Polemik enthält, so können wir dasselbe doch jedem Katecheten und Lehrer der Katechetik zum ernstlichen Studium bestens empfehlen. Es könnte sich zwar, wenn wir das Lehrbuch zu breit finden, immerhin fragen, ob nicht in unserem theologischen Studium die Katechetik neben anderen Fächern zu sehr verkürzt werde, und ob eine so ausführliche und gründliche Einführung der Theologen in den Katechetenberuf, wie der Verf. sie im Auge hat, nicht nützlicher und notwendiger wäre als z. B. eine einläßliche Theorie über Kanzelberedsamkeit. Es ist zweifelhaft, ob es nicht mehr tüchtige Prediger als gute Katecheten gebe, und ob nicht für die Katechese eine methodische Anleitung weit unerläßlicher sei, als für die Predigt, bei welcher in viel höherem Grade die natürliche Begabung und die allgemeine Bildung ausschlaggebend ist. Aber wir möchten doch auch vor Übertreibung und Überschätzung der schulmäßigen Anleitung und der Methodik für den Religionsunterricht warnen. Unser modernes Schulwesen hat, wie uns scheint, nicht in demselben Maße, als man sich um Methoden, didaktische Hilfsmittel und Lehrbücher streitet, an innerer Fruchtbarkeit und nachhaltigem Erfolge zugenommen; man muß sich also wohl hüten, das was wir am Volksschulwesen im allgemeinen beklagen, den Methodenzwang und doch zugleich das unruhige Tasten nach immer neuen didaktischen Kunstmitteln, ohne Not in den Religionsunterricht hereinzuziehen. Es bleibt uns ein feststehendes Axiom, daß auch in der Schule, wie auf der Kanzel, mehr an der Person des Lehrers als an Theorien und Methoden gelegen sei; und darum möchte Ref. gerade für den

Unterricht der Theologiestudierenden dem Streit über gewisse Methodenfragen nicht so viel Spielraum geben, wenigstens nicht über das hinaus, was im Lehrplan und in den bischöflichen Anweisungen für die Schule schon festgesetzt ist.

Wir bemerken dies, nicht weil wir etwa mit dem Verf. für die von ihm so viel angefochtenen Hirscher, Mey u. A. in sachlicher Hinsicht eine Lanze brechen möchten. Die Irrungen Hirschers sind längst überwunden, seine Verdienste aber um die psychologische und theologische Vertiefung der Katechese will auch Sch. nicht leugnen. Wenn aber Mey in einen solchen Zusammenhang mit Hirscher gebracht wird, als ob in ihm die Hirscher'sche Schule fortlebe und als ob dem Wiederaufleben der Hirscher'schen Theorie durch dessen Bekämpfung vorgebeugt werden müßte, so sei von uns zunächst bemerkt, daß Mey nur sehr entfernt ein Schüler Hirschers heißen kann, den er vielleicht im Leben nie gesehen, jedenfalls nicht zu seinem Lehrer und Vorbild gehabt hat, wie auch Palmer nicht „Kollege" von Hirscher in Tübingen war, wie es in der »Narratio« S. 61 heißt. Hirschers Arbeiten sind ganz am Studiertisch und auf der Lehrkanzel, die von Mey ganz in der Schule (Gymnasium und Volksschule) entstanden. Mey begann seine praktische Thätigkeit, als über den Katecheten Hirscher schon Gras zu wachsen anfing; und wenn es eine Hirscher'sche Schule im eigentlichen Sinne je gab, so gehörte doch Mey nicht einmal zu ihren Epigonen sondern eher zu ihren Gegnern, zu der „neuen Schule" im besten Sinne des Wortes. Wir halten es zwar für ein Verdienst des Verf., daß er die Theorie oder die Bedeutung der An-

gustinischen narratio, d. h. der Verwendung der Offenbarungsgeschichte für den Vorbereitungsunterricht in die richtige Beleuchtung gestellt hat, und wir sind im ganzen mit ihm einverstanden; dagegen preßt er die Darstellung von Mey über das richtige Maß hinaus, um ihn in dieser Frage zu bekämpfen. Die Auseinandersetzung S. 281 ff., wo die Ansicht Meys über das Verhältnis von biblischer Geschichte und Katechismus in den ersten Schuljahren besprochen wird, lehrt, wenn man mit Wohlwollen auslegt und nicht ohne Not den Autor sich selbst widersprechen läßt, daß Mey über dieses Verhältnis ungefähr ebenso denkt wie Sch., daß er kein wesentliches Moment von der Bedeutung des Katechismus fallen lassen will, daß es also nicht notwendig war, überall einen scharfen Gegensatz herauszukehren, der gar nicht besteht. Über den „kleinen Katechismus“, den Mey nicht in die Hände der Schüler der jüngsten Klasse geben will, läßt sich am Ende disputieren; wenn ihn einmal der Lehrer zur Hand hat, warum nicht auch die Schüler, sobald sie einmal genügend lesen können! Aber den Gedanken, daß ein guter Katechet auch ohne die Stütze eines Katechismus in den Händen der Kinder müßte erfolgreich katechisieren können, lassen wir uns nicht ganz verwerfen; so haben die Alten katechisiert! Und daß unser Katechismuswesen und der daran sich anschließende Unterricht noch nicht über alle Einwendungen erhaben sei — das zeigt der traurige Erfolg in so vielen Schulen! Es ist nicht zu verwundern, wenn manche wünschten, man möchte hinweg über den künstlichen papierenen Apparat mit kleinen, mittleren und großen Katechismen, mit kleinen und großen biblischen Geschichten, mit kleinen und großen

Gebetbüchlein und Beichtspiegeln, mit kleinen und großen Bildchen und Spruchsammlungen doch auch einmal wieder zur ungekünstelten natürlichen Einfachheit kommen.

Daß Sch. den Religionsunterricht an höheren Schulen, Gymnasien u. s. w. in seine Untersuchung hereinzieht, ist zweckmäßig und seine Stellung zwischen zwei extremen Ansichten verstehen und billigen wir bis auf einen gewissen Punkt. Die „wissenschaftlichen" Religionshandbücher haben sich nicht so bewährt wie man früher hoffte, und sie schlagen eines das andere aus dem Feld, unsicher, welches von allen die übrigen überleben werde. Aber mit dem Katechismus allein ists auch nicht gethan. Daß die an höheren Schulen gebildete Männerwelt der Religion und dem praktischen Christentum vielfach so sehr entfremdet ist, hat seinen Grund doch wohl nicht darin, daß sie am Gymnasium den Katechismus nicht gelernt; wohl eher darin, daß man sie zu viel mit einem trokenen Doktrinarismus geschulmeistert und ihnen nicht die weiteren Ausblicke in die tieferen, aber auch reicheren und anziehenderen Regionen des religiösen Wissens und Lebens eröffnet hat. Das konnte ja auch an der Hand des Katechismus geschehen, die Einführung in den „Geist" und in die „Herrlichkeiten" des Christentums; aber geschieht es? „Interessiert uns", sagt einmal Lessing, „und dann macht mit den kleinen Regeln was ihr wollt." Das möchten wir auf den Religionsunterricht in den oberen Klassen der höheren Schulen anwenden; interessiert die aufstrebende, geistig geweckte, von der klassischen Litteratur und Kunst berührte und anspruchsvoll gemachte Jugend, laßt den Schulstock sinken und die Pedanterie fallen; gebt den Leuten zu dem unzerstörbaren alten noch etwas

neues, was dem Bildungsgrade des Gymnasiums oder der Realschule oder des Lehrerseminars entspricht; betrachtet aber dann auch nicht die Religionsstunde als Nebenfach, für welches jeder Hilfslehrer gut genug ist! Ob man dann die Ordnung des Katechismus einhalte — darin erblicken wir nicht die Hauptsache.

Wenn S. 477 als letzte Steigerung der Wunsch ausgesprochen wird, daß „auch der Dogmatikprofessor seinen Vorlesungen das apostolische Glaubensbekenntnis, und der Moralist seinen Vorträgen den Dekalog, die Kirchengebote, die Tugenden und Sünden, kurz das System des Katechismus zu grund lege," so möchten wir dagegen nur fragen, warum sogar der Deharbe'sche Katechismus aus Liebe zu einer systematischen Zusammenfassung die Ordnung des Römischen Katechismus verlassen habe.

Das Buch von Sch. enthält manche Partien, welche wie die schon berührten die Lust zu einer weiteren Diskussion wecken; gerade über das was praktisch ist, pflegen die sog. Praktiker selbst gar verschiedene Meinungen zu haben. Wir versagen uns ungern eine nähere Feststellung derjenigen Punkte, in denen wir dem Verf. nicht ganz folgen können. Immer aber hat Sch. wenigstens mit beachtenswerten Gründen gekämpft und seine Ansichten aus dem inneren Wesen der theologischen Doktrin geschöpft; weniger dagegen ist das psychologische Element im Unterricht berücksichtigt; so hat uns z. B. das Kapitel „wie der Katechet belohnen und bestrafen soll" nicht ganz befriedigt. Schon weil in Elternhaus und Schule so verworrene und oberflächliche Vorstellungen über die pädagogische Strafgewalt herrschen, sollte man wenigstens in der Katechetik das Problem von Belohnung

und Strafe tiefer fassen. Theologisch hätten wir auch die Lehre von den Sakramentalien zu beanstanden (S. 431 ff.).

Ein des Nachdenkens würdiges Problem aber möchten wir zum Schlusse der modernen Katechetik noch ans Herz legen, nämlich wie es unsererseits anzugehen wäre, daß nicht die Kluft zwischen der Staatsschule und den von der Kirche bestellten Lehrern der Religion immer mehr erweitert und vertieft werde. Mit Anwendung des Görreswortes „der Staat regiert, die Kirche protestiert" (S. 269), auf die Schule, erschweren wir nur unsre Stellung und machen uns fremd in der Schule, anstatt unser Hausrecht in derselben zu behaupten. Die staatlichen Gesetze und Einrichtungen in Sachen der Schule sind nicht unabänderlich; es wird zu einem guten Teil an uns liegen, durch Mitwirkung auf loyalem Wege bessere Zustände herbeizuführen. Würden wir aber den Staat selbst als den Feind betrachten, dem man Abbruch thun müßte, so würden wir gar leicht ins eigene Fleisch schneiden. Und christlich ist die grundsätzliche Befehdung des „Staates" keinenfalls.

Rottenburg. Linsenmann.

4.

Die deutsche Bibelübersetzung des Mittelalters v. **W. Walther.** Erster Teil. Der erste Übersetzungskreis, mit drei Kunstbeilagen. Braunschweig, Wellermann. 1889. 207 S. 4.

Es ist ein großes weit ausgedehntes Gebiet, das sich W. zur Bearbeitung ausgewählt hat. Außer den bekannten 14 deutschen Bibeln, die vor der lutherischen im Drucke erschienen, kommen 130 und mehr handschriftliche Uebersetzungen in Betracht, welche in allen Biblio-

theken Deutschlands und Österreichs zerstreut liegen. Eine erschöpfende Behandlung dieses weitschichtigen Materials hat bisher gefehlt, und es ist mit Dankbarkeit anzuerkennen, daß W. diesem Mangel mit viel Mühe und Hingebung abzuhelfen suchte. Zunächst wird uns freilich nur ein Stück der großen Arbeit geboten.

In dem uns vorliegenden ersten Bande geht W. nicht, wie man erwarten würde, von den ältesten handschriftlichen Bibelübersetzungen, sondern von den vorlutherischen Druckwerken aus und sucht für diese die Frage zu entscheiden, ob sie von einander abhängig sind, in welcher Reihenfolge sie erschienen und auf welche der handschriftlichen Übersetzungen, die uns noch erhalten sind, sie sich stützen. Im Gegensatz zu verschiedenen Aufstellungen wird zu beweisen gesucht, daß die Bibelübersetzer einander benützten und weder den hebräischen Urtext noch die Itala beizogen, sondern allein der Vulgata und zwar oft sehr „sklavisch" folgten. Die bisher angenommene Reihenfolge der deutschen Bibeln wird in einigen Fällen umgestoßen und namentlich der verdienstliche und allem nach wohlgelungene Nachweis geliefert, daß nicht Eggestein in Straßburg, sondern Joh. Mentel an eben diesem Orte die erste Bibel drukte, ebenso wird der bisher als fünfter betrachtete Zainer'sche Druck an die vierte Stelle versetzt.

Eine schwierige und leicht irreleitende Aufgabe war es, unter den von Walther ermittelten 130 handschriftlichen Übersetzungen der ganzen Bibel oder einzelner Teile derselben diejenige herauszufinden, welche möglicherweise selbst oder in Abschrift der Mentel'schen Bibel zur Vorlage gedient haben konnte. Aus einer eingehenden Textes-

vergleichung, wovon S. 158—163 Proben gegeben werden, ergibt sich ein enger Zusammenhang der Mentel'schen Bibel mit einer Freiberger und Hamburger Handschrift, welch letztere wieder mit der bekannten Tepler Handschrift sich nahe berühren. Die Tepler Handschrift gab in letzter Zeit zu der Behauptung Anlaß, diese und wohl die gesammte Bibelübersetzung sei von Häretikern, von Waldensern ausgegangen. Auf katholischer Seite trat dieser Behauptung Jostes erfolgreich entgegen. Wenn die Tepler, wie die Freiberger Übersetzung, einen Vulgatatext benützte, der von den gewöhnlichen abwich, so läßt sich hier kein Zusammenhang mit der provenzalischen Übersetzung der Waldenser nachweisen. Wenn man ferner gewissen Zusätzen (Einleitungen und Schlußabhandlungen) waldensischen Charakter zuschrieb, so konnte, wie Walther sagt, „auch der konsequenteste Katholik ihnen zustimmen. Nur daraus, daß der Abschnitt über die Glaubensartikel der als Ordinationsformular der waldensischen Geistlichen gebrauchten articuli fidei so ungemein ähnlich sah, kann man seinem waldensischen Ursprung entnehmen." Ebensowenig beweisen die Randbemerkungen des Cod. Teplensis notwendig häretischen Ursprung, da sie, wie selbst Protestanten hervorheben, u. a. statt Menschensohn den katholischen Ausdruck Sohn der Maid gebrauchen, und häufig von Ketzern reden was bei Häretikern auffallend wäre. Freilich Walther will das nicht gelten lassen und legt großes Gewicht auf solche Hervorhebungen, welche das „Leiden" und „Verfolgt werden" betonen und vor dem „Richten" und „Zwingen" warnen. Daraus soll sich ergeben, daß wenigstens die Benützer der Tepler Handschrift „unter starkem Druck leben, Verfolgung zu erleiden

oder zu erwarten haben und leicht zur Verleugnung des Glaubens kommen könnten", wenn auch die Übersetzung katholischen Ursprung hatte. Andererseits soll aber der Bibelübersetzer auch kein lumen ecclesiae gewesen sein. Denn er ist „des Lateinischen nicht hinreichend mächtig" und nicht „das Bewußtsein seiner Befähigung machte ihn zum Bibelübersetzer," sondern „sein starkes Verlangen eine deutsche Bibel zu besitzen." Er hüllt seinen Namen, wie die ersten Bibelverleger, in tiefes Geheimnis. Wenn freilich Panzer als Grund die Namensverschweigung bei den Verlegern die Scheu vor der Kirche, welche angeblich deutsche Bibeln verpönte, und wenn Luther vermutete, sie seien der Unbrauchbarkeit ihrer Arbeit bewußt gewesen, so widerspricht dem Walther und sagt mit Recht, bei der ersten Mentel'schen Bibel habe die Anonymität deshalb nichts Auffallendes, weil Mentel bei keinem seiner Bücher den Namen nannte, die meisten übrigen Verleger aber haben sich nicht genannt, weil sie nur Nachdrucke lieferten. Umgekehrt will er sogar gefunden haben, daß die handschriftlichen Bibelübersetzungen von der Gewohnheit der mittelalterlichen Schriftsteller und Schreiber, sich nicht zu nennen, eine Ausnahme machen, ja er schließt die Möglichkeit nicht aus, daß auch die Originalhandschrift der Tepler Bibel am Schluß einen Namen enthielt. Wie sollte da noch die Bibelübersetzer die Furcht vor der Kirche bedrückt haben? Wenn nun allerdings die Kirche dem Übersetzungswerk nicht mit scheelen Augen zusah, so ist damit natürlich nicht bewiesen, daß sie dasselbe auch positiv förderte.

Unter den von W. angeführten Thatsachen läßt sich nur eine zu Gunsten der Kirche anführen: von dem als

Verfasser einer Nürnberger Übersetzung bekannten Joh. Rellach erfahren wir nämlich, daß er ein begeisterter Anhänger des päpstlichen Stuhles war, seine ganze Hoffnung auf das „Schifflein Petri" richtete und doch zugleich die Bibel unter den Laien zu verbreiten suchte. Eine einläßlichere Untersuchung würde hier wohl noch mehr der Kirche günstige Resultate ergeben. Einer weiteren Verbreitung der hl. Schrift stand allerdings seit den Albigensern bis in die neueste Zeit der Umstand hindernd im Wege, daß die größeren Bewegungen für das Bibellesen der Laien immer von aufgeklärter oder häretischer Seite ausgingen. Übrigens beklagen sich auch protestantische Theologen über das geringe Interesse, das die Laien für die Bibel haben (Döllinger, Kirche und Kirchen S. 474).

Wir sahen oben, daß W. weder entschieden für einen häretischen noch kirchlichen oder geistlichen Ursprung der mittelalterlichen Bibelübersetzung eintritt. Von wem, so fragen wir, soll denn dann das Übersetzungswerk ausgegangen sein? W. antwortet, vom Volke, dem heilsbegierigen, nach dem Worte Gottes dürstenden einfachen Laienstand. Dies ist zunächst natürlich nur eine Behauptung, die des weiteren Beweises harrt. Der noch in Aussicht stehende zweite Band soll hierüber noch mehr Aufschluß bringen und können daher erst nach Erscheinen desselben die Walther'schen Aufstellungen näher geprüft werden.

Zu S. 114 ist zu bemerken, daß Maihingen zwei Exemplare des Zainer'schen Druckes von c. 1473 besitzt, und zwar ist ein Exemplar in zwei Teile gebunden. Dieses Exemplar hat überdem am Schluß die merkwür-

dige Jahreszahl 1476; augenscheinlich hat die nämliche Hand, welche die Initialen machte, auch diesen Zusatz (neben die hl. Namen JHS, MARIA) beigefügt. Welche Folgerungen daraus für die Bestimmung des Druckjahres der Zainer'schen Bibel zu ziehen, überlasse ich dem Verf. — Zu S. 5 teile ich mit, daß, wenn nicht alle, so doch ein großer Teil der Handschriften des Bürgermeisters Schöber in Gera, der sich als einer der ersten mit mittelalterlichen Bibelübersetzungen beschäftigte, von Fürst Kraft Ernst von Öttingen-Wallerstein angekauft wurde. Ich habe nach dem Katalog allein 40 deutsche Handschriften gezählt, bei denen der Schöber'sche Ursprung gewiß ist.

Die Ausstattung der W.'schen Schrift ist prächtig, unter den drei Kunstbeilagen ist die erste eine chromolithographische Reproduktion des Titelblattes der von Furtmayer illustrierten Bibel in Maihingen. Zwar erreicht die Nachbildung den Farbenreiz des Originals nicht, es wird jedoch geleistet, was mit den modernen Mitteln überhaupt erzielt werden kann.

Maihingen. Dr. G. Grupp.

5.

Das Problem der Materie in der griechischen Philosophie. Eine historisch-kritische Untersuchung v. **Clemens Bäumker**. Münster, 1890. Aschendorf'sche Buchhandlung. XV u. 436 S. M. 12.

Eine monographische Behandlung des Problems der Materie kann für die philosophische wie für die theologische Forschung nur mit Freuden begrüßt werden. Denn für die Philosophie bildet dasselbe die Grundfrage nicht bloß für die gesamte Welterklärung, sondern auch für

die Erkenntnistheorie, für die Theologie aber ist es von höchster Bedeutung geworden durch den Einfluß, welchen die griechische Naturphilosophie auf die christliche Spekulation zur Zeit der Väter und der Scholastik ausgeübt hat. Da in der Gegenwart einerseits die aristotelisch-scholastische Naturbetrachtung in der katholischen Theologie mit mehr oder weniger Modifikationen fast zu unumschränkter Herrschaft gelangt ist, andererseits aber die alte Atomistik, durch die exakten Wissenschaften fundiert und verbessert zur fast ausschließlichen Grundlage der neueren Physik und Chemie gemacht worden ist, so muß es für weite Kreise von Interesse sein, die Wege und Wandlungen kennen zu lernen, durch welche das menschliche Denken zur annähernden Lösung des die ganze Weltanschauung bestimmenden Problems fortgeschritten ist. Beschränkt sich der H. Verf. aus guten Gründen auch auf die griechische Philosophie, deren prinzipielle Verschiedenheit von der kritischen modernen Philosophie und Naturwissenschaft schon durch den „naiven Begriffsrealismus" und durch die „Objektivierung und Hypostasierung allgemeinster Begriffe und Anschauungen" charakterisiert ist, so bietet er uns doch einen Einblick in die Stellung und Entwicklung des Problems, der auch für die Beurteilung der späteren Naturphilosophie von großem Werte ist. Hat doch diese, soweit nicht die christliche Weltanschauung oder die Erfahrungswissenschaften notwendige Änderungen herbeiführten, im wesentlichen von den Erzeugnissen des griechischen Geistes gezehrt. Vielleicht wäre es gut gewesen, wenn der Verf. unbeschadet seiner notwendigen Abgrenzung auf diesen Punkt näher eingegangen wäre. Die Geschichte des Stoicismus und

Neuplatonismus hat ihm Gelegenheit gegeben, einige Streiflichter darauf zu werfen, aber die Berührungen der Väter mit diesen Systemen waren viel inniger als man darnach vermuten könnte. Immerhin kann eine Weiterführung der Arbeit leicht hieran anknüpfen.

Die Einteilung war durch die Natur der Sache gegeben und läßt zugleich den geschichtlichen Gang erkennen. Zuerst werden ziemlich ausführlich die Vorsokratiker, d. h. die älteren jonischen Naturphilosophen, die Pythagoräer, die Eleaten, die jüngeren Naturphilosophen und die Sophistik behandelt. Bei diesen ist das Problem der Materie noch nicht bestimmt formuliert, aber die Ansätze zu einer Theorie werden gemacht, um das Verlangen des menschlichen Geistes nach einer einheitlichen Weltauffassung zu befriedigen und das bleibende Substrat des Wechsels in der Körperwelt zu bestimmen. Wesentlich neue Gesichtspunkte können hier natürlich nicht zu Tage gefördert werden. In den Hauptfragen folgt der Verf. hier, wie auch später, den mustergültigen Ausführungen Zellers, aber er hat es verstanden das spezielle Problem im geschichtlichen Zusammenhang darzustellen und eine gründliche philologisch-kritische Analyse zu geben, für welche namentlich diejenigen, welchen der Apparat weniger zugänglich ist, dankbar sein werden. Von Wichtigkeit für die Gestaltung des Problems ist besonders die Ausführung über die eleatische Schule. Denn in der That lassen sich in der Ewigkeit und Unveränderlichkeit, welche Parmenides dem Seienden beilegt, die Wurzeln der Theorie bei Empedokles und Anaxagoras wie bei den Atomikern nachweisen. Diese „jüngeren Naturphilosophen" haben dann das Problem um einen guten Schritt

der Lösung näher gebracht, indem sie nicht nur zwischen dem Stoffe und der bewegenden Kraft unterschieden, sondern auch zu der Einsicht gelangten, daß in allen Veränderungen der Körperwelt die Summe des Materiellen dieselbe bleibt. Diese „Erhaltung der Materie“ bildete den Grund für die Atomistik und führte in Verbindung mit der ewigen Bewegung zu der mechanischen Weltanschauung. Nachdem später Epikur die Atomistik Demokrits noch wesentlich verbessert hatte, wurde dieselbe zur Grundlage für die Lehre von der „Erhaltung der Kraft“, welche für die ganze neuere Physik und Chemie maßgebend ist.

Empedokles hat zuerst die vier Elemente eingeführt, dieselbe aber als unveränderlich betrachtet. Plato, von dem der Name Element stammt, und Aristoteles haben zwar diese Elemente angenommen, aber ein Übergehen des einen Elementes in das andere behauptet und dadurch im Grunde den Begriff Element wieder zerstört. Dagegen hat Anaxagoras mit Parmenides und Empedokles im Gegensatz zu der Atomistik die unbegrenzte Teilbarkeit und die Kontinuität des Stoffes gelehrt und ist hiedurch wie durch seine Lehre vom Nus für die spätere Zeit maßgebend geworden. Hatte Empedokles nach dem Vorbild des menschlichen Lebens als treibende Kraft im Vorgang der Mischung und Entmischung die Liebe und den Haß bezeichnet, so vertiefte Anaxagoras diesen Gedanken, indem er wie den Geist im Menschen, so den Nus im Universum zur bewegenden Kraft erhob. „Der Gedanke war von höchster Bedeutung für die Psychologie, der er eigentlich ihren Gegenstand und ihr gesondertes Feld zuerst nachwies, wie für die Naturphilosophie, der

er zuerst die bewegende Ursache aufzeigte, und in welche er die teleologische Betrachtung einführte“ (S. 78).

Der Lehre Plato's, der zum erstenmal das Problem der Materie in bestimmter Formulierung aufgestellt hat, wird mit Recht eine ausführliche Behandlung gewidmet. In ihm hat die antike Form abstrakten Denkens, welche man als System des Begriffsrealismus oder des Noumenalismus, im Unterschiede vom modernen Idealismus, der dem Altertume unbekannt war, bezeichnen kann, für alle Zeiten ihren typischen Urheber gefunden. Doch sind die Ansichten über Plato's Begriff der Materie noch sehr verschieden. Der Verf. geht natürlich vom Timäus aus. Mit Zeller und anderen betrachtet er aber die Darstellung der sekundären Materie gleich dem alten Chaos als mythisch und erkennt in der primären Materie den philosophischen Begriff. Die platonische Materie ist der leere Raum, d. h. die bloße Ausdehnung. Der Verf. weiß diese Erklärung sehr einleuchtend zu machen und verweist die Skeptiker, welche an dem leeren Begriff Anstoß nehmen, auf Descartes und Spinoza. Nichtsdestoweniger kann ich meine Bedenken dagegen nicht zurückhalten. Denn selbst wenn man den mythischen Charakter der sekundären Materie zugeben will und die Ideen als das allein wahrhaft Seiende berücksichtigt, so bleibt es doch ungemein schwer, unter dem Receptakulum Plato's nur einen hypostasierten leeren Raum anzuerkennen. Gerade bei dem Noumenalismus des Plato ist es schwierig zu zeigen, wo nur eine Hypostasierung des Begriffes oder eine Identifizierung des mathematischen und physikalischen Körpers vorhanden ist.

Vollständig einverstanden bin ich dagegen mit der

klaren Darstellung der aristotelischen Lehre, in welcher der Verf. in wichtigen Punkten, namentlich in der Kritik des Begriffes der Materie, der Schrift Hertlings über Materie und Form bei Aristoteles zustimmt. Ich habe früher in dieser Zeitschrift dasselbe Problem in der Scholastik behandelt und kam zu denselben Ergebnissen. Meine Ausführungen haben heftigen Widerspruch hervorgerufen, aber keine Widerlegung gefunden. Denn es ist ja selbstverständlich, daß diejenigen, welche unbekümmert um Thatsachen die Theorie mit Gewalt durchführen wollen und als die höchste naturphilosophische Wahrheit betrachten, durch eine prinzipielle Bekämpfung dieses Begriffes unangenehm berührt werden, aber heutzutage ist doch nur eine gründliche Auseinandersetzung mit den Ergebnissen der Naturwissenschaften imstande, über die Bedeutung des Begriffes für die Kosmologie und die ganze Weltanschauung zu entscheiden. Gerade die physikalische und chemische Grundlage der aristotelischen Spekulation über die Materie war und mußte unzureichend sein. Der Begriff der Materie hat seinen Ursprung im Begriffsrealismus, in dem Begriff des Werdens und das Schwergewicht des Beweises fällt auf die grammatisch-logische Begründung. Im Unterschied zu Plato hat er an die Stelle der Ausdehnung die Möglichkeit gesetzt. Der Ausdruck Möglichkeit und Wirklichkeit sind aber nur bequeme Bezeichnungen für ein thatsächlich bestehendes Verhältnis, dessen inneres Wesen uns trotz ihrer unbekannt bleibt. Wenn Aristoteles den Begriff von Materie und Form, welcher auf dem Gebiete des Organischen seine Berechtigung und Wichtigkeit hat, auch auf das Unorganische und selbst auf die Elemente an-

wendet, so setzt er sich in Widerspruch mit der ganzen modernen Naturwissenschaft. „Was Aristoteles von seinen Elementen behauptet, daß sie ineinander übergehen, so daß die Materie bleibe, die Form aber wechsle, das leugnet sie von den ihrigen. Und wenn jener, um die Ähnlichkeit zwischen der Entstehung seiner Elemente und der Entstehung des Organischen voll zu machen, behauptet, daß wie der Mensch den Menschen, so das Feuer das Feuer erzeuge, so gilt von unseren chemischen Elementen nicht, daß etwa Eisen Eisen und Quecksilber Quecksilber hervorbringe" (S. 251).

M. Er. sind diese naturwissenschaftlichen Einwände, die noch leicht sehr vermehrt werden können, gegen diesen Begriff der Materie durchaus entscheidend. Daß aber auch der Begriff an sich bestreitbar sei, habe ich gleichfalls schon früher hervorgehoben. Geben doch die überzeugten Verteidiger die Unbegreiflichkeit desselben zu. „Daß ein Seiendes Vorbedingung für etwas Weiteres sei, ist ein sehr wohl begründeter Gedanke. Wie aber etwas Vorbedingung, Substrat u. s. w. sein könne, ohne überhaupt zu sein, ist nicht abzusehen. Das wäre aber bei jener ersten Materie der Fall. Sie ist ein unmögliches Mittleres zwischen Sein und Nichtsein. Nur ein Zirkel ist es, wenn man sagt, eben das Mögliche, die „Realpotenz" liege zwischen dem Sein und dem Nichtsein in der Mitte; das Mögliche sei nur aktuell nichts, potentiell aber ein Seiendes. Denn dann sagt man, das Mögliche sei ein Seiendes, weil es ein mögliches Seiendes sei, und vergißt, daß gerade die Denkbarkeit dieses bloß möglichen Seienden in Frage steht" (S. 251). „In Wahrheit scheint der aristotelische Begriff der ersten

Materie das Erzeugnis einerseits eines zu weit gehenden Realismus, anderseits eines nicht völlig zutreffenden Analogieschlusses zu sein“ (S. 252).

Aristoteles hat auch selbst gezeigt, daß sein Begriff von der ersten Materie für die Erklärung der wirklichen Welt nicht ausreicht. Gerade für die allererste Grundlage aller substantialen Veränderung gebraucht er das Wort an keiner Stelle. Vielmehr bezeichnet er als „erste Materie“ im Gegensatz zur „letzten Materie“ immer nur das ursprünglich körperliche Element, aus welchem etwas entstanden ist, also eine schon geformte Materie. Dieser konkrete Stoff ist aber verschieden je nach den Dingen, um deren Hervorbringung es sich handelt. Es kann nicht jede Materie zu allem werden, sondern es ist eine Anlage, eine aktive Potenz notwendig. Diese ist ohnehin nicht zu entbehren, wenn der Ausdruck der Eduktion der Form aus der Materie ernst genommen werden soll. Der Verdichtung der Materie zum körperlichen Stoff entspricht die Verflüchtigung der Wesensform zur bloßen Qualität. „Der ursprüngliche Begriff der Materie wird hiedurch zerstört“ (S. 260).

Über die Materie als das Individuationsprinzip ist es kaum möglich vom Standpunkt des aristotelischen Systems zur Klarheit zu gelangen. Ich gestehe, daß mir die neuesten Versuche, dasselbe klar zu machen, trotz alles Aufwandes sublimster philosophischer Spekulation, die Unklarheit der Sache nur noch deutlicher zu machen schienen. Man begreift wohl, wie Aristoteles bei seiner Wertung der Form zu dieser Verwendung der Materie kam, aber es ist unmöglich, die Form dem Individuellen ganz zu entziehen. Der Verf. giebt eine leichtverständ-

liche Darstellung der Frage. Er kommt aber zu dem Resultat, daß hier in der That ein Widerspruch des aristotelischen Systems vorliege. Es liegt eine Verwechslung der Form als abstrakten Begriffes der Art, nach dem Vorbilde der platonischen Idee, mit der Form als physischem Bestandteile des Individuums vor. Jener unveränderliche Begriff wird zu etwas Realem hypostasiert, aber nicht mit Plato in die über den Individuen stehenden Ideen verlegt, sondern zu der immanenten Wesensform des Individuums gemacht (S. 289 f.).

Die Abschnitte über die Epikureer und Stoiker und den Neuplatonismus zeigen die beiden Richtungen, in welche die griechische Philosophie ausgelaufen ist, einerseits Materialismus, andererseits Emanatismus. In beiden Richtungen kam das Einheitsstreben der ganzen Philosophie, welches selbst durch Plato und Aristoteles nicht völlig beseitigt worden war, zum Ausdruck. Je weniger die alte Philosophie an der objektiven Welt zweifelte, desto leichter war es, dieselbe zum Mittelpunkt des ganzen Systems zu machen, und je nachdrücklicher Plato das Seiende in den Ideen suchte, desto notwendiger wurde es, auch die Materie und die Welt, deren Ewigkeit auch Plato und Aristoteles für notwendig erachteten, aus dem einen Prinzip, das zugleich als Inbegriff der Ideen gelten mußte, durch successive Emanation abzuleiten. Wie mächtig diese Bestrebungen im 3. u. 4. Jahrhundert waren, zeigen uns die Schriften der Kirchenväter. Wird doch der Neuplatonismus geradezu als Contrereligion gegen das Christentum bezeichnet. Der Stoicismus hat aber noch in den pelagianischen Kämpfen eine große Rolle gespielt. Die Schwierig-

keit, sich einen ganz körperlosen Geist zu denken, von der Augustinus spricht, verrät die Einwirkungen. Nicht weniger interessant ist es bei beiden Systemen die Theorie über das Böse zu verfolgen. Epikur hat zum erstenmal diejenige Auffassung der Materie, welche in ihr die allgemeinen Gattungsmerkmale des Körpers befaßt, vorgetragen, den Stoikern ist die Materie der allgemeine Gattungsbegriff des Körpers, Stoff in dem modernen Sinne des Wortes.

Schanz.

5.

Einleitung in die christliche Ethik von **Hermann Weiß**, Dr. und ord. Professor der Theologie in Tübingen. Freib. i. B. 1889. Akademische Verlagsbuchhandlung von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck). (Sammlung theologischer Lehrbücher). S. VIII und 240. 8.

Eine wissenschaftliche Auseinandersetzung über die Grundfragen der Ethik vom Standpunkt eines „evangelischen" Theologen, wie sie uns in der verzeichneten Einleitung versprochen ist, darf von uns um so weniger unbeachtet bleiben, als inmitten der modernen Bewegung und Erregung des konfessionellen Streites in Rede und Druck gerade die Wissenschaft den Beruf hätte, klärend, berichtigend und — sagen wir es nur — beruhigend zu wirken. Die Wissenschaft, welche auch da, wo sie kritisch und angriffsweise vorgeht, doch nicht durch die Leidenschaften des Augenblicks von der höheren Bahn des Denkens und Prüfens abgelenkt würde, könnte den Kern von der Schale, den wissenschaftlichen Gedanken eines Systems von der zufälligen Form und Darstellung scheiden, könnte

die maßgebenden Vertreter einer Richtung oder Lehre von den unwissenschaftlichen Wortführern derselben trennen, und könnte ganz besonders sich zu der Überzeugung durcharbeiten, daß auch der Gegner logisch zu denken, wissenschaftlich aufzubauen und über seinen Standpunkt geistig und sittlich sich Rechenschaft zu geben bestrebt ist. Wir können zwar nicht erwarten, daß, was nun seit 3½ Jahrhunderten den ernstesten Anstrengungen nicht gelungen ist, einer „Einleitung" gelingen werde, nämlich daß der eine Teil von zwei über Glaubenskontroversen Streitenden von der wissenschaftlichen Überlegenheit des anderen und von der siegreichen Gewalt seiner Gründe sich überzeugt und sich gefangen gibt. Religionswahrheiten lassen sich nicht demonstrieren wie mathematische Sätze, und religiöse Meinungen nicht ad absurdum führen wie logische Trugschlüsse. Aber man könnte erwarten, daß man sich, infolge der näheren Bekanntschaft, bezüglich des geistigen Verständnisses einen Schritt näher trete, herkömmliche Mißverständnisse ablege, die alten Gedankengänge, welche zu keinem Ziele führen, einmal aufgebe und gewisse gemeinsame Gesichtspunkte und Arbeitsziele höher halte als die eigene unsichere Meinung über die trennenden Punkte.

Mit solchen Hoffnungen haben wir uns in das Buch von Prof. Weiß hineingelesen, und von Anfang an manches gefunden, was den Verf. als Vertreter des wahren ethischen Grundprinzips und als Bundesgenossen gegen die heute mehr als je drohenden gewaltsamen Einbrüche in christliche Sitte, Staats- und Gesellschaftsordnung zeigt.

Als die beste Seite am Programm des Prof. W.

erscheint uns dessen Stellungnahme gegen die einseitige Pflege der Kultur- oder Sozial-Ethik, wodurch das christliche Prinzip verkümmert, der Schwerpunkt des sittlichen Thuns aus der inneren sittlichen Persönlichkeit in das Außenwerk und in das Handeln für und durch das Ganze hinausverlegt und über dem Wirken für die irdische Gesellschaft die Rettung der Seele für die jenseitige Welt und für das Reich Gottes im spezifischen Sinne vernachlässigt wird. Wir könnten da mit dem Verf. manchen Schritt gemeinsam gehen. So lange Dr. Weiß das, was auch wir für Grund und Fundament der christlichen Ethik halten, nicht ausschließlich für seinen evangelischen Standpunkt in Anspruch nimmt, können wir seine Aufstellungen gegenüber einer falschen Trennung von Religion und Sittlichkeit sowie gegenüber der einseitigen Sozialethik völlig anerkennen; wir würden viele Erörterungen über die Bedeutung der Einzelperson in der Ethik, über individuelle Freiheit, Gewissen, Glauben, Gotteskindschaft bereitwillig annehmen, wenn er nicht immer wieder durch polemische Ausfälle gegen einen vermeintlichen Gegensatz des Katholizismus an den Tag legte, daß er mit seinen Worten etwas andereres meint als wir, oder daß er sich einen katholischen Gegensatz zurecht macht, um Lehren, die uns längst geläufig und selbstverständlich sind, als neue Errungenschaften des protestantischen Geistes erscheinen zu lassen. Was Dr. W. sagt über Verlegung der Sittlichkeit in die innere Gesinnung oder in das Subjekt des Handelnden anstatt eines falschen Objektivismus, über den Wert des inneren Thuns im Verhältnis zur äußeren Thatkraft, zur Genialität im Sinne des modernen Kultus des Genius, auch

was er sagt über die Bedeutung des Leidens als „Schule der Sittlichkeit“ neben dem Handeln, überhaupt gegen jene Sozialethik, die am Ende in den sog. Staatssozialismus ausläuft, das finden wir ganz am Platze; nur daß er sich täuscht, wenn er meint, daß gerade die katholische Ethik einseitig das Element des ethischen Sozialismus in den Vordergrund rücke, weil sie das Verhältnis des Einzelnen zu Christus von dessen Verhältnis zur Kirche als einer organisierten Heilsanstalt abhängig mache. Jedes Lehrbuch der kath. Moral, jeder Katechismus, jedes Gebetbuch könnte den Verf. belehren, daß unsre Sittenlehre in erster Linie und im tiefsten Grunde individualethisch angelegt ist, daß die Sorge um die eigene Seele, um den Himmel und um das Erstnotwendige (Luk. 10, 42) überall im Vordergrund steht und daß unsere ganze Heilslehre, namentlich auch die Sakramentenlehre, durchaus auf die innere sittliche Arbeit an der eigenen Seele angelegt ist. Es ist nicht unsre Schuld, wenn einer gewissen doktrinellen Terminologie, z. B. den Ausdrücken ex opere operato, Gesetz, Probabilismus, Unfehlbarkeit u. dgl., von protestantischer Seite eine andere Ausdeutung gegeben wird als von uns selbst. Daß sich die theologische Wahrheit vielfach in Form von gegensätzlichen Bestimmungen präsentiert, wie z. B. Gesetz und Freiheit, Welt und Kirche, diesseitiges und jenseitiges Reich Gottes, und daß die wissenschaftliche Formel für die Auflösung der darin enthaltenen scheinbaren Widersprüche nicht so ganz leicht verständlich gemacht werden kann, das erfährt doch gewiß auch der protestantische Theologe, wenn er seine Lehre z. B. über Gewissensfreiheit und Gewissensnorm zu einem gemeingültigen Ausdruck formulieren will.

Wir nehmen z. B. das Auktoritätsprinzip; eine Auktorität muß es aber doch auch für den evangelischen Theologen geben; es ist deutlich ausgesprochen Ephes. 2, 20; vgl. I Kor. 3, 10; das Fundament unseres Glaubens, also die Auktorität, von der wir sprechen, bilden die Apostel, während der Eckstein Christus ist. Wir Katholiken verstehen darunter das apostolische Amt, die „Evangelischen" das Bibelwort; die nicht mehr „evangelischen" Protestanten — wer weiß was? Wer hat nun recht? Aber ohne Auktorität, Kirche, geistliches Amt und Sakrament kommt auch der gläubige Protestant nicht aus. Was Dr. W. S. 157 von böswilliger Konsequenzmacherei seitens des Katholizismus in Beurteilung der protestantischen Lehre sagt, das könnten wir reichlich zurückgeben, wenn wir auf alle einzelnen Punkte eingehen wollten, wo eine „einseitige" Darstellung der katholischen Lehre uns begegnet; wir brauchten damit gar nicht etwa klassische Zeugen für die katholische Lehre zu verleugnen oder als „Extreme" abzulehnen; wir würden für uns nur einen kleinen Theil von jener Freiheit der individuellen Auslegung verlangen, die man sich im anderen Lager so ausgiebig gewährt.

Daß es dem Verf. ein besonderes Anliegen ist, die sittliche Überlegenheit des Protestantismus gegenüber dem Katholizismus zu beweisen (S. 156), finden wir zunächst ganz selbstverständlich; jede philosophische oder theologische Richtung sucht sich über ihre Berechtigung am Ende dadurch auszuweisen, daß sie vor anderen eine reine und geläuterte Moral enthalte. Schon die alten Sekten haben diesen Anspruch erhoben, daß sie ein tieferes sittliches Fundament graben, der Verweltlichung der Kirche entgegenwirken, den sittlichen Kräften

reinere und edlere Ziele anweisen. Wenn wir auch in dieser Hinsicht unsern Standpunkt behaupten, so meinen wir zwar nicht, daß der einzelne Gläubige stolz wie der Pharisäer sprechen dürfe: Ich danke dir, daß ich nicht bin wie die Übrigen! Aber daß unsre Sittenlehre den anderen Doktrinen „überlegen“ sei, daran halten auch wir fest, gerade so gut, wie wir an den Glaubensartikel unam *sanctam* ecclesiam glauben. Es handelt sich nun eben darum, wer seinen Anspruch beweist.

Als nächster Weg, um diesen Beweis anzutreten, bietet sich der biblische dar, vorausgesetzt, daß man die ganze Bibel als Gotteswort annimmt; wir meinen Jak. 2, 18: „Ich werde dir aus Werken meinen Glauben zeigen.“ Allein wir möchten dennoch hier nicht raten, diesen Weg einzuschlagen und einander die guten Werke nachzurechnen; denn abgesehen davon, daß wir kaum den äußeren, viel weniger den inneren Wert der sittlichen Thaten und Leistungen schätzen können, würden wir schon beim Begriff des guten Werkes wieder auseinander geraten; außerdem eben erhöbe sich bald Streit über die Eigentumsansprüche an den guten und großen Thaten, welche allenfalls einen Maßstab der Beurteilung eines Religionssystems im großen geben könnten. Was Großes aus dem Mutterschoße der christlichen Sitte und Kultur hervorgewachsen ist, alles worin die Überlegenheit der christlichen Bildung über die vorchristliche sich offenbart — das möchte jede Partei sich zueignen und alle menschlichen Irrungen der Gegenpartei zuschieben. Damit kommen wir nicht weiter. Man wird uns Katholiken ebensowenig davon überzeugen, daß wir alle Errungenschaften der modernen Kultur, ja daß wir sogar den geläuterten

Bestand der katholischen Kirche und die heutige katholische Wissenschaft den Segnungen der Reformation verdanken, als wir die „Evangelischen“ davon zu überzeugen hoffen, daß die Befolgung der evangelischen Räte — oder sagen wir es mit einem anderen Worte: der evangelischen Freiheit — in den Kreisen der spezifisch katholischen Genossenschaften und Organisationen, der Priester, Asketen, Mönche, Nonnen, Verbrüderungen und Assoziationen verschiedenster Art einen ganz eminenten und providentiellen Anteil an der Kulturgeschichte der christlichen Welt, wie an der Erhaltung und Ausbreitung des Reichs Gottes auf Erden gehabt.

Also nicht sittliche Werke, auch nicht geschichtliche Großthaten wollen wir gegeneinander in Rechnung bringen. Viel eher wären wir versucht, anstatt des Jakobäischen: „zeige mir deine Werke“ das paulinische: „zeige mir deinen Glauben“ anzuwenden, da ja der Gerechte aus dem Glauben lebt. Wenigstens könnte diese Instanz vom „evangelischen“ Theologen nicht abgelehnt werden. Aber dann müßte jedenfalls die Thesis von der Ueberlegenheit des Protestantismus abgeändert werden; es müßte aus den verschiedenen Richtungen des letzteren eine engere Wahl getroffen werden; ja sogar aus dem „evangelischen“ Protestantismus müßte dies geschehen; wir müßten erfahren, wie viel vom Evangelium noch wirklich geglaubt wird und von wie Vielen dieser Glaube geteilt wird. Da wir aber an dieser Stelle dieses auch nicht untersuchen können und da uns auch Dr. W. in dieser Hinsicht keine volle Gewähr gibt, daß, was er aus der hl. Schrift heraus liest, auch wirklich von einer großen protestantischen Gemeinschaft geglaubt und geübt

wird, so können wir auch hieran die „sittliche Ueberlegenheit des Protestantismus“ nicht kontrollieren.

Da wir somit bei Dr. W. kein allgemein giltiges Kriterium für die echt „evangelische“ Moral finden, so kann ihm auch der Nachweis darüber, warum und inwiefern die katholische Moral sich von ihr entferne, nicht wohl gelingen. Wenn wir nun hier die Forderung erheben, daß man über das, was katholisch sei, nicht bloß bei unsern Gegnern, nicht etwa bei Hase und Tschackert sich unterrichten müsse, sondern bei den echten Urkunden katholischer Lehre, so wird uns der Verf. zwar wohl auf eine Anzahl von kathol. Auktoren, die er gelegentlich benützt, verweisen, und Ref. hat selbst wiederholt die Ehre gehabt, von seinem verehrten ehemaligen Fachkollegen berücksichtigt zu werden. Aber gerade diejenigen Arbeiten, worin Referent sich über die Prinzipienfragen in wissenschaftlicher Ausführlichkeit ausgesprochen (Untersuchungen über Gesetz und Freiheit; über Probabilismus; Evangelische Räte; Pflichtenkollision. Q.Schr. 1871 S. 64 ff.; 221 ff. 1872 S. 3 ff.; 193 ff. 1876 S. 3 ff. u. a. O.), sind nicht beachtet worden. Ähnlich bei anderen kathol. Schriftstellern. Natürlich ist nicht zu verlangen, daß der Verf. für seine Zwecke sich in die ganze nicht immer leicht verständliche und erquickliche katholische Fachlitteratur hineinarbeite; aber um seinem Leserkreis etwas neues zu bieten und um durch neue Argumente Eindruck zu machen, müßte man einmal den Katholizismus fassen, wie er selbst in den authentischen Darstellungen sich giebt, nicht wie man ihn seit der Zeit der Reformatoren in den Kreisen der Gegner dargestellt hat. Daß es keine ganz leichte Arbeit ist, wissen wir selbst am besten, wie

es auch uns nicht immer leicht wird, protestantische Theorien richtig darzustellen und ohne „Konsequenzmacherei“ zu würdigen. Wir werden einander gegenseitig immer etwas schuldig bleiben. Wenn S. 179 das große Wort steht, der Protestantismus habe sich „seit mehr als einem Jahrhundert von aller Intoleranz in Theorie und Praxis grundsätzlich losgemacht“, so wollen wir weder alte Wunden aufreißen, noch unsrer eigenen Pflicht in dieser Richtung vergessen, geben aber gerne dem Protestantismus noch ein Jahrhundert Zeit, um endlich das Wort wahr zu machen, aber dann auch wirklich wahr!

Rottenburg. **Linsenmann.**

6.

1. Geschichte des Bischofs **Otto I von Bamberg**, des Pommern-Apostels (1102—1139). Ein Zeit- und Kulturbild aus der Epoche des Investiturkampfes und des beginnenden Streites der Staufer und Welfen. Nach Quellen bearbeitet von Dr. **G. Juritsch.** Gotha, Perthes 1889. XVI. 479 S. 8.
2. **Sigebotos Vita Paulinae.** Ein Beitrag zur ältesten Geschichte des Schwarzburgischen Landes und Fürstenhauses. Zum erstenmale hg. und erläutert von **P. Mitzschke.** Gotha, Perthes. XIV. 322 S. 8. Preis: 7 M.
3. Die Streitschriften **Altmanns von Passau** und Wezilos von Mainz. Von Dr. **M. Sdralek**, o. ö. Prof. d. KG. an der kgl. Akad. zu Münster i. W. Paderborn, Schöningh 1890. X. 188 S. 8. Preis: 5 M.
4. Der Streit der Bistümer **Arles und Vienne** um den Primatus Galliarum. Ein philologisch-diplomatisch-historischer Beitrag zum Kirchenrecht von **W. Gundlach.** Hannover, Hahn 1890. XXII. 294 S. 8.

1. Rasch nach einander erhielten wir zwei Monographien über den Pommern-Apostel, B. Otto von Bamberg. Die eine hat J. Looshorn zum Verfasser, und sie bildet den zweiten Band seiner Geschichte des Bistums Bamberg. Als sie an die Öffentlichkeit trat (1888), war die andere, die oben bezeichnete, fast vollendet. Das Zusammentreffen war dazu angethan, den Verf. von der Publikation zurückzuhalten. Da aber seine Arbeit völlig unabhängig von der früheren entstand und ihr auch neben derselben ein Wert zukam, so entschloß er sich, sie ebenfalls erscheinen zu lassen. Der Entschluß war gerechtfertigt. Die Arbeit ist ebenso mit großem Fleiß wie mit warmer Sympathie für den großen Bischof von Bamberg abgefaßt und wird eine günstige Aufnahme finden. Hie und da möchte man wohl eine etwas andere Ausdrucksweise wünschen. Doch sind die bezüglichen Stellen nicht zahlreich.

2. Die Stifterin des Klosters Paulinzelle in Thüringen († 1112) fand um 1135 einen Biographen in dem Mönch Sigeboto. Die Lebensbeschreibung schien unwiederbringlich verloren zu sein. Da wurde sie jüngst in einem Sammelband der Weimar'schen Bibliothek aufgefunden, und mit der vorstehenden Publikation gelangt sie zur öffentlichen Kenntnis. Die Ausgabe ist mit Sorgfalt gemacht und mit allen erforderlichen gelehrten Beigaben versehen. Die Schrift hat nicht bloß für Thüringen, sondern wegen der Beziehungen, in denen das neu gegründete Kloster zu Hirschau stand, auch ein über die Grenzen jenes Landes hinausgehendes Interesse. Sie eröffnete in würdiger Weise die von dem Hg. begründete Thüringisch-sächsische Geschichtsbibliothek, deren ersten Band sie bildet.

3. Ein wertvoller Beitrag zur Geschichte des Investiturstreites. Man wußte durch eine kurze Notiz von Sigebert von Gembloux und noch mehr durch eine Mitteilung Bernolds von Konstanz von einer dem Eb. Hartwig von Magdeburg gewidmeten Streitschrift gegen Heinrich IV, bezw. seine Anhänger. Die Schrift aber schien verloren zu sein, und nach den Angaben jener Männer mußte man sie als eine Arbeit des Sachsen Bernhard betrachten, der während des Pontifikates seines Landsmannes Aumold den Schulen von Konstanz vorstand, später wieder in seine Heimat zurückkehrte, die Domschule von Hildesheim leitete und im Kloster Korvey 1088 starb. Sdralek hatte das Glück, die Schrift im Kloster Götteneig aufzufinden, und seinem Scharfsinn und seiner Gelehrsamkeit gelang es zugleich, über ihre Entstehung einen richtigeren Aufschluß zu geben als jene Männer aus der Zeit des Investiturstreites. Ihr Verfasser ist nach seinem überzeugenden Nachweis der Bischof Altmann von Passau. Den Anlaß zu ihrer Abfassung gab die polemische Denkschrift, welche Wezilo von Mainz über die Verhandlungen zu Gerstungen-Berka vom Januar 1085 verfaßte, welche den Streit zwischen den beiden Parteien austragen sollten, freilich es nicht vermochten. Die Schrift wird, wie bezüglich ihres Ursprunges klar gestellt, so inhaltlich analysiert und mit einem gründlichen Kommentar zum Abdruck gebracht. Auch eine zweite Schrift desselben Autors wird hinsichtlich ihrer Veranlassung und Abfassung in ein neues Licht gerückt. Sie ist bekannt aus einer Gegenschrift, der Schrift De unitate ecclesiae conservanda, die man früher mehrfach, aber mit unzureichenden Gründen, Walram von Naumburg zuschrieb. Darin wird als

ihr Verfasser ein Hirschauer Mönch angegeben. Goldast vermutete als Autor den erwähnten Bernhard von Korvey. Die Vermutung ist durchaus hinfällig, da Bernhard 1088 starb und die Streitschrift auf den Wibert'schen Erlaß v. J. 1089 Rücksicht nimmt. Andererseits war es bei dem früheren Stand des Quellenmaterials nicht möglich, der Sache näher zu kommen. Da setzte die Auffindung der angeführten Streitschrift und ihres Verfassers Sd. in stand, Altmann von Passau auch als Autor der zweiten zu erkennen. Die Fragmente der Schrift werden ebenfalls mit einem Kommentar zum Abdruck gebracht. Daran reihen sich die Zusätze zu der Collectio canonum des Codex Gottwicensis und das in Cod. Vatic. reg. Suec. 979 enthaltene Fragment des Synodalschreibens von Quedlinburg 1085. Den Schluß der Publikation bildet ein eingehendes Namen- und Sachregister. Es genügen diese Zeilen, um das Urteil zu rechtfertigen, mit denen dieses Referat eingeleitet wurde.

4. Die vierte Schrift, ein Sonderabzug aus dem Neuen Archiv der Gesellschaft für ältere, deutsche Gesichtskunde, vermehrt um eine Beilage (Über die Urhandschrift der Epistolae Arelatenses) und einen Nachtrag (Ueber den Liber diurnus). Sie wurde durch die Aufgabe veranlaßt, welche dem Verf. als Mitarbeiter der Monumenta Germania historica zufiel: die für die fränkisch-deutsche Geschichte in Betracht kommenden Briefe der Päpste vor Gregor I herauszugeben. Da nun die einschlägigen Briefe in den Handschriften lediglich in Verbindung mit anderen Briefen sich fanden, welche samt und sonders dem Vorrang des Bistums Arles in der gallischen Kirche gewidmet, also, wie sich vermuten ließ, in Verwirklichung eines

bestimmten Planes gesammelt waren, so war damit Anlaß gegeben, auf die ganze Sammlung einzugehen. Nicht nur die Ordnung ihres Wortlautes, sondern vor allem die Frage ihrer Echtheit zwang dann dazu, auch diejenigen älteren Hss., welche nur einzelne Stücke der Arles Briefreihe enthalten, heranzuziehen; denn es stellte sich alsbald heraus, daß auch von seiten des Bistums Vienne Papstbriefe geltend gemacht wurden, welche das von Arler Seite behauptete Recht bestritten. Die Untersuchung fiel nun durchaus zu gunsten der Arler Briefe aus. Schon die Ueberlieferung zeugte für sie. Nicht weniger stellten sie sich als glaubwürdig dar, als ihr Äußeres, ihre Formeln, an dem zu ihrer Zeit in der päpstlichen Kanzlei angewandten Formular gemessen und ihr Inhalt an den Synodalakten geprüft wurde: an den Unterschriften, deren Bedeutung für die aufgenommene Frage im Vorwege zu klären war, und an den Satzungen, welche von den gallischen Bischöfen des 5. und 6. Jahrhunderts vereinbart worden sind (S. V). Auf der anderen Seite führte die Untersuchung zu einem für die Vienner Briefe ebenso ungünstigen Ergebnis. Die Privilegiensammlung, die im Archiv von Vienne noch im vorigen Jahrhundert vorhanden war, jetzt aber vollständig nur mehr in Druckwerken, in der Floriacensis vetus bibliotheca 1605 von J. du Boys und in der Histoire de l'antiquité et saincteté de la cité de Vienne 1623 von J. de Lièvre, handschriftlich bloß noch in einigen Bruchstücken vorliegt, enthielt 30 Papstbriefe, von Pius II an bis Kalixt II gehend. Die Mehrzahl war schon geraume Zeit als Fälschung erkannt. Nach dem Nachweis von G. sind aber alle unecht, weil alle von einer Hand

herrühren, und die Fälschung erfolgte unter dem bestimmenden Einfluß des Eb. Guido von Vienne. Damit ist auch das Urteil über die acht Briefe gesprochen, welche noch in der neuen Ausgabe der Papstregesten als echt behandelt sind, die unter 2549, 2563, 2693, 3544, 5350, 5421, 6596, 6822 angeführten. Die gelehrte Untersuchung sei der Beachtung empfohlen.

Funk.

7.

1. **Theologischer Jahresbericht.** Unter Mitwirkung von Benrath u. s. w. herausgegeben von **R. A. Lipsius.** Achter Band enthaltend die Litteratur des J. 1888. Freiburg Mohr 1889. 560 S. 8. Preis: 12 M.
2. Wegweiser zur **Quellen- und Litteraturkunde** der Kirchengeschichte. Eine Anleitung zur planmäßigen Auffindung der litterarischen und monumentalen Quellen der Kirchengeschichte und ihrer Bearbeitungen. Von Lic. Dr. **G. Bratke,** a. o. Professor der Kirchengeschichte a. d. U. Breslau. Gotha, Perthes 1890. VI, 382 S. 8. Preis: 6 M.

1. Der Theologische Jahresbericht hat sich in der gelehrten Welt gleich bei seinem ersten Erscheinen großen Beifall erworben indem er annähernd vollständig über das Gesammtgebiet der theologischen Litteratur jedes Jahres orientiert. Um ein frühzeitigeres Erscheinen zu ermöglichen, wird er von dem vorliegenden Jahrgang an in vier auch einzeln käuflichen Abteilungen ausgegeben. Die Abteilungen enthalten 1) die Exegese, bearbeitet von Siegfried und Holtzmann, 2) die historische Theologie, b. von Lüdemann, Krüger, Böhringer, Benrath, Werner, Nippold und Furrer, 3) die systematische Theologie, b. von Lipsius und Marbach, 4) die praktische

Theologie und Kunst, b. von Ehlers, und Woltersdorf, Kind, Dreyer, Hasenclever und Spitta. Im ganzen teilen sich 17 Gelehrte in die Arbeit, und durch Beiziehung so vieler Kräfte wurde es möglich, das angestrebte Ziel so weit als möglich zu erreichen. Die Mitarbeiter gehören fast durchweg der sog. freien Richtung unter den protestantischen Theologen an, und ihr Standpunkt macht sich natürlich auch in ihrem Werke geltend. Der Hauptwert der Publikation liegt aber in der allseitigen Orientierung und insofern kann sie allenthalben willkommen sein.

2. Zwei Aufgaben will diese Schrift lösen: eine Theorie der Kunst, wie man im allgemeinen und im einzelnen Falle die litterarischen und monumentalen Quellen der Kirchengeschichte und ihre Bearbeitung auffinden und ihres kritischen Wertes oder Unwertes sich versichern kann, und zweitens die durch Benutzung der schon vorhandenen Vorarbeiten bewerkstelligte Verzeichnung der Litteratur, welche die praktische Handhabung der Theorie vermittelt. Sie will also keine Bibliothek der kirchenhistorischen Quellen und Bearbeitungen, noch eine bloße bibliographische oder litterärgeschichtliche Statistik der gesammten oder ausgewählten Litteratur der Kirchengeschichte sein, sondern eine methodische, auf allgemeingültigen Grundsätzen sich aufbauende Anleitung, zu erfahren, welches der kirchenhistorische Stoff im ganzen und für jedes einzelne geschichtliche Problem ist, wie man denselben finden kann und welcher Grad wissenschaftlicher Brauchbarkeit ihm selbst und der Art seiner Ueberlieferung und seiner Behandlung zukommt (S. 32). Als Einleitung dient eine Abhandlung über die Notwendigkeit der Aufstellung methodischer Wegweiser für die Kunde der Quellen

und Bearbeitungen der KG. Dann wird der Wegweiser zu dieser Kunde gegeben durch Behandlung der Wissenschaftskunde im allgemeinen und durch Besprechung und Nachweisungen bezüglich der einzelnen Wissenschaftszweige. Der letzte Abschnitt verbreitet sich über die übrige Litteratur der KG., der Theologie überhaupt und der anderen Wissenschaften unter der Behandlung durch die Methodik der kirchenhistorischen Quellen- und Litteraturkunde.

Der Verf. hat es sich sichtlich sehr angelegen sein lassen, die Lücke, die er in unserer Litteratur empfand, auszufüllen. Indessen werden über die Lücke schwerlich alle so denken, wie er. Andere werden mit der Ausführung weniger einverstanden sein. Ich hege nach beiden Seiten hin Bedenken. Über manche Punkte gewähren die vorhandenen einschlägigen Schriften besseren Aufschluß. Das Litteraturverzeichnis ruht zu wenig auf festen Grundsätzen um befriedigen zu können. Man vergleiche insbesondere den Abschnitt S. 225—265. Doch wird die Schrift immerhin mit einigem Nutzen zu gebrauchen sein.

Funk.

III.

Analekten.

In neuester Zeit erschien (Stadtamhof 1890) als Programm des königlichen Lyceums zu Regensburg **„Die Lehre von den Kirchenrechtsquellen"** von Dr. Ph. Schneider, Professor der Theologie an der ebengenannten Lehranstalt. Der Hr. Verfasser, uns bereits durch seine „Bischöflichen Domkapitel" (Mainz, 1885) vortheilhaft bekannt, will mittelst dieser rechtsgeschichtlichen Arbeit die „jungen Theologen in das Verständnis des Kirchenrechts und der kirchlichen Institute einführen", das Büchlein soll ihm „bei seinen canonistischen Vorlesungen praktische Dienste leisten und den Zuhörern ein Hülfsmittel für ihre Studien sein"; er will zwischen den ausführlichen Quellenwerken von Phillip's, Schulte, Maassen und zwischen den skizzenhaften Ausführungen der gewöhnlichen Lehrbücher die Mitte halten, den Lernenden die Uebersicht über das ausgedehnte Material erleichtern, einen Einblick in die historische Entwicklung des Kirchenrechts, in den innern Aufbau und den Inhalt des kanonischen Rechtsbuches gewähren. Das Programm (64 Seiten) zerfällt in 18 Paragraphen: 1. Kirchenrecht, 2. Kirchenrechtsquellen, 3. Die heilige Schrift, 4. Die Tradition, 5. Die päpstlichen Erlasse (Konstitutionen), 6. Die äußere Form der päpstlichen Erlasse, 7. Konzilienschlüsse, 8. Statuten (Autonomie), 9. Konkordate, Circumskriptionsbullen, 10. Weltliche Gesetze, 11. Gewohnheitsrecht, 12. Gerichtsgebrauch, Doktrin, 13. Die Kirchenrechtsquellen der ersten drei Jahrhunderte. Die Pseudo-Apostolischen Sammlungen, 14. Die Sammlungen von Synodalschlüssen im Orient (4—8. Jahrhundert), 15. Die Sammlungen (Übersetzungen) von Synodalschlüssen im Occident, 16. Die allgemeinen Sammlungen in Italien; die Sammlungen des Dionysius Exiguus, die Dionysio-Hadriana, 17. Die allgemeinen Sammlungen in Gallien, die Quesnelliana, 18. Die allgemeinen Sammlungen in Afrika, die des Fulgentius Ferrandus und Cresconius. — Wir haben den reichhaltigen, vielgegliederten Stoff sowie die trefflichen, durch Eleganz der Diktion, durch Klarheit der Gedanken, durch präzise Kürze und doch wieder durch jene Vollständigkeit, die nichts Wesentliches übersieht, hervorragenden Erörterungen

mit Vergnügen und steigendem Interesse gelesen. Der Autor zeigt gründliche Bekanntschaft mit der ältern, neuern und neuesten Literatur, umfassendes Wissen, unverdrossenen Fleiß, besonnenes, maßhaltendes Urteil, große Pünktlichkeit und Akribie in Behandlung der überaus vielgestaltigen Materien und es wird sich kaum eine Aufstellung finden, die in den beigefügten Anmerkungen nicht ausreichend belegt wäre. Der Rahmen eines Schulprogramms ist viel zu enge gezogen, um eine vollständige Entwicklungsgeschichte des kirchlichen Rechts aufnehmen zu können, der Herr Verfasser vermochte nur die ersten Anfänge derselben in den Kreis seiner Darstellung zu ziehen und stellt die baldige Fortsetzung des Begonnenen in Aussicht. Sobald das Ganze erschienen sein wird, gedenken wir auf die verdienstliche Arbeit zurückzukommen und finden dann vielleicht auch Gelegenheit, auf einige kleine Versehen aufmerksam zu machen. Kober.

In der Zeitschrift für Kirchengeschichte 10 (1889), 505—568 veröffentlicht O. Seeck in Greifswald eine Untersuchung über die Quellen und Urkunden über die Anfänge des **Donatismus**. Die Abhandlung hat sich hauptsächlich mit der Schrift Völters über den Ursprung des Donatismus 1883 auseinanderzusetzen, über welche 1884 S. 500—506 berichtet wurde. Völter habe zwar, wird anerkannt, auf den richtigen Weg der Quellenkritik hingewiesen; aber, wird auch beigefügt, er habe ihn nicht selbst zu gehen verstanden. Denn erstens beschränke er die Prüfung auf sieben Urkunden, wo doch das ganze Material einer Revision bedurft hätte; zweitens operiere er ganz vorzugsweise mit Gründen der inneren Wahrscheinlichkeit, während bei Fragen der Echtheit oder Unechtheit gerade die Aeußerlichkeiten, wie die Datierung, die Namen der in den Schriftstücken genannten Magistrate und dgl. m., durchaus das erste Wort zu sprechen haben. Entsprechend dieser Bemerkung werden dann die Nachrichten, welche wir für die afrikanische Kirchengeschichte aus der Zeit Konstantins haben, noch einmal geprüft und jede einzelne darauf, ob sie als wohlbeglaubigt gelten kann. Das Resultat ist von dem Völters sehr verschieden. Die Untersuchung über die Aktenstücke, welche die Katholiken bei der Disputation von Karthago 411 verwendeten, darunter die Untersuchungsakten gegen Felix von Aptunga (die Gesta purgationes Felicis episc.) und die Akten der Synode von Cirta, wird S. 531 f. dahin zusammengefaßt: die meisten ließen sich als echt erweisen, als falsch kein einziges; man wußte eben, daß man mit

Gegnern zu thun hatte, die auf jede Blöße lauerten, und besaß gute Verteidigungsmittel zur Genüge, um auf die schlechten verzichten zu können. Auch die weiteren Stücke stellen sich größeren Teils als echt dar. Als gefälscht werden betrachtet die Akten der donatistischen Synode von Karthago (S. 535 ff.) und mehrere bei Optatus stehenden Dokumente: die erste Klageschrift der Donatisten an Konstantin, das Schreiben des Petronius, Annianus und Julianus an Donitius Celsus, Vikar von Afrika, mehrere Briefe Konstantins und die 1, 26 erwähnten Akten, die in dem Anhange des Werkes Aufnahme fanden, aber nicht auf uns gelangten, die Sendung der Bischöfe Eunomius und Olympius nach Afrika betreffend. Letztere Fälschung wird Optatus selbst zugeschrieben, indessen mit Gründen, die nicht überzeugend sind. Funk.

Die Philosophie des **Nicolaus von Cusa** ist in neuerer Zeit wiederholt zum Gegenstand einläßlicher Untersuchungen gemacht worden. Während sie von den Vertretern der modernen Philosophie als das Morgenrot der neueren Philosophie im Gegensatze zu der aristotelischen Philosophie gefeiert wird, finden die strengen Vertreter der scholastischen Philosophie in derselben einen Abfall von den gesunden Prinzipien der alten Philosophie, eine gefährliche Theosophie, welche in ihrer Konsequenz zum Spinozismus, zur Leibnitz'schen Monadologie, zur Hegel'schen Identitätsphilosophie, kurz zum idealistischen Pantheismus führe. Übinger hat in seiner Schrift, Die Gotteslehre des N. Cusanus, 1888 den Versuch gemacht, durch Berücksichtigung der zeitlichen Aufeinanderfolge der Schriften des Kardinals und mittelst einer in der Münchener Bibliothek aufgefundenen Schrift desselben das einheitliche System der ganzen Philosophie darzustellen und die Übereinstimmung desselben mit den Grundprinzipien der Scholastik nachzuweisen. Er hat mit dieser „Ehrenrettung“ des großen Gelehrten vielfach Anklang gefunden (vgl. Stimmen aus Maria-Laach 1888 H. 10. Zeitschrift für katholische Theologie 1889, 3). Dagegen hat Kanonikus Gloßner in dem Jahrbuch für Philosophie (III u. IV. 1888. 1889) eine durchaus verwerfende Studie über die „Philosophischen Reformversuche des N. Cusanus und Marius Nizolius“ veröffentlicht, wie er selbst beifügt „zur indirekten Rechtfertigung der peripatetischen Philosophie.“ Es ist nun freilich richtig, daß die Koincidenz der Gegensätze in Gott und die daraus folgende Kosmologie die Gefahr des Pantheismus weniger vermeidet, als die strikte Anwendung des Kausalitätsprinzips, aber

nicht weniger richtig ist, daß auf jenem Wege ein tieferes Erfassen des göttlichen Wesens und des Universums ermöglicht wird. Wenn auch die Lehre von der Bewegung der Erde bei dem Cusaner noch recht mangelhaft war, wenn seine kategorische Behauptung, daß die Erde ein Stern sei wie andere Sterne und daß alle Himmelskörper aus denselben Elementen bestehen, nur theosophische Ahnungen waren, obwohl der Kardinal auch durch astronomische Studien darin bestätigt wurde, so wird man doch nicht bestreiten können, daß ein System, welches diese fruchbaren Anregungen gab, für jene Zeit der verknöcherten Naturphilosophie wie eine Erlösung erscheinen mußte. Wäre aber die neue Hypothese für die aristotelische Naturphilosophie wirklich so ungefährlich gewesen, so wäre die unversöhnliche Opposition derselben gegen das kopernikanische System selbst nach den Entdeckungen Galilei's und Kepplers unverständlich. Die peripatetische Lehre von der wesentlich verschiedenen Beschaffenheit der superlunarischen Welt von der sublunarischen ist doch nicht bloß oberflächlich von der Verwerfung der Inkorruptibilität des Himmels berührt worden. Die ganze Auffassung der Bewegung mit ihrem Einfluß auf Zeugung und Zerstörung wurde dadurch des Fundaments beraubt. Die Annahme beseelter Wesen in den Himmelskörpern mag auch jetzt noch als eine unbewiesene, nur durch Vermutungen und Analogien gestützte Hypothese, als ein für die Wissenschaft unfruchtbares Spiel der Phantasie angesehen werden, dies wird nicht hindern, daß sie immer weitere Verbreitung findet und auch hierin den Kardinal zu Ehren bringt. Schanz.

Der **Spiritismus** in Verbindung mit dem Hypnotismus und der Suggestion beschäftigt immer noch weite Kreise der theologischen und nichttheologischen Welt. Der Dominikaner und Professor der Theologie an der Fakultät zu Lyon, Belon, hat in der »Université catholique«, wie sich seit dem Jahre 1889 »La Controverse et le Contemporain» betiteln, eine neue Studie über die spiritistischen Erscheinungen veröffentlicht (Nouvelle Serie. T. I. N. 3 p. 378—408). Nach Prüfung der bekannten, zum Teil aus dem Kreise der exakten Naturforscher stammenden Berichte, kommt er zu dem Ergebnis, daß sich unmöglich alle diese Dinge auf Betrug oder auf eine geheimnisvolle Nerven- oder physische Kraft zurückführen lassen. Vielmehr seien übernatürliche Kräfte im Spiele und da die Umstände und der Zweck nicht für gute Geister sprechen, so seien böse Geister oder die Seelen unglücklicher Verstorbener anzunehmen. — Interessanter sind die zahlreichen Untersuchungen über

die hypnotischen Erscheinungen, welche gegenwärtig namentlich in Frankreich, von Aerzten in Paris und Nancy, den Wundern zu Lourdes, ja den biblischen Wundern an die Seite gestellt werden. Während die einen diese Erscheinungen aus einer Nervenkrankheit oder aus der Hysterie ableiten und damit die übernatürlichen Erscheinungen in der katholischen Kirche, besonders die diabolische Besessenheit, die Ekstase und die Stigmatisation erklären wollen, stellen sich andere auf den allgemeinen Standpunkt der Physiologie, betrachten den Hypnotismus nicht als eine pathologische, sondern als eine physiologische Thatsache, nicht als eine Nervenkrankheit, sondern als einen Schlaf. Er könne bei ganz gesunden Menschen hervorgerufen werden und seine Erscheinungen haben einen physischen, nicht einen leiblichen Ursprung. Die Suggestion biete den Schlüssel für alle diese wunderbaren und außerordentlichen Vorkommnisse. Da der religiöse Glaube ein vorzügliches Mittel sei, auf das physische Leben einzuwirken, so erklären sich manche der Heilungen, wie sie Lasserre in seinem Buche von »Notre-Dame de Lourdes« erzählt, auf natürliche Weise. Das Hauptwerk dieser Nancyer Schule ist das, neuerdings in deutscher Übersetzung erschienene Werk von Dr. Bernheim, Professor an der medicinischen Fakultät zu Nancy: »De la suggestion et de ses applications à la thérapeutique«. 2. éd Paris 1888. Zu derselben Schule gehört: »De la suggestion et du somnambulisme dans leurs rapports avec la jurisprudence et la médecine legale« par I. Liégois professeur à la faculté de droit de Nancy, Paris 1889. Diese Erklärung und Verwendung des Hypnotismus dürfte auch moralisch weniger Bedenken erregen. Wie weit er für die Kritik der Wunder von Bedeutung ist, läßt sich aus der Schrift Benedikt's XIV entnehmen, in welcher auch über die Einwirkung der Imagination auf die körperlichen Zustände Rücksicht genommen ist. Der Erzbischof von Madrid, Sancta Hervas hat die Anwendung des Hypnotismus in jeder Form für unerlaubt erklärt. P. Avila vertritt in seiner Schrift »El Espiritismo y el Hipnotismo« Valencia 1889 denselben Standtpunkt (vgl. L'Université cath. l. c. p. 438—452), während andere Moralisten, auch Lehmkuhl, denselben unter gewissen Umständen für erlaubt halten. Eine einläßliche dogmatisch-apologetische Studie, eine Zusammenfassung zahlreicher Abhandlungen in französischen Zeitschriften, ist soeben in deutscher Übersetzung erschienen: Wunder und Scheinwunder. Von J. v. Bonniot S. J. Autorisirte Übersetzung. Mainz 1889. Schanz.

Inhaltsverzeichnis
des
zweiundsiebzigsten Jahrgangs der theologischen Quartalschrift.

I. Abhandlungen.

II. Recensionen.

Verzeichnis der bis 20. September eingelaufenen und noch nicht besprochenen Schriften.

Abt, S. J., Kreuzweg für Ordensleute und für Christen, die nach Vollkommenheit streben. A. d. Franz v. J. Brucker. Paderborn, Bonifatiusdruckerei 1890.

Aertnys, Theologia moralis iuxta doctrinam S. Alphonsi de Ligorio. Editio altera. 2 Bde. Paderborn, Schöningh 1890.

Aigner, A., S. J., Praktische Anleitung zum würdigen Empfange der hl. Kommunion. Innsbruck, Rauch 1890.

Alcock, D., die Schüler der ewigen Stadt. Uebersetzt von E. Klee. Anklam, Schmidt 1890.

Arvisenet, Memoriale vitae sacerdotis. Turin, Marietti 1890.

Atzberger, L., die christliche Eschatologie. Freiburg, Herder 1890.

Augustin von Montefeltro, Predigten gehalten zu Mailand 1890. Uebersetzt von Ph. Seeböck. Innsbruck, Vereinsbuchdruckerei 1890.

Barth, Dr. J., die Nominalbildung in den semitischen Sprachen. Erste Hälfte. I. Die schlichten Nomina. Leipzig, Hinrichs 1889.

Beissel, St., S. J., Geschichte der Trierer Kirchen. II. Teil: Geschichte des heiligen Rockes. Zweite vielfach vermehrte und verbesserte Auflage. Trier, Paulinusdruckerei 1889.

Beissel, Verehrung der Heiligen und ihrer Reliquien in Deutschland. Herder, Freiburg 1890.

Benger, Pastoraltheologie. 2. A. von P. U. Klarmann. Lief. I. Regensburg, Manz 1890.

Bierbaum, Der Portiuncula-Ablaß. Heiligenstadt, Cordier 1890.

Braun, Die Aufgaben der inneren Mission. Leipzig, Vereinshaus 1890.

Brück, Dr. H., Geschichte der kath. Kirche im 19. Jahrhundert. Bd. II. Mainz, Kirchheim 1889.

Cathrein, S. J., Moralphilosophie. Erster Band. Freiburg, Herder 1890.

Cölln, D. v., Bilder aus Ostafrika. Leipzig, Wallmann 1890.

Corpus scriptorum eccl. lat. Vol. XX. Q. S. Fl. Tertulliani opera ex recensione A. Reifferscheid et G. Wissowa. Pars I, Vol. XIX. Lactanti opp. ed. S. Brandt. Pars I. Vol. XXIV. G. V. A. Juvenci Evang. libri IV ex rec. Joh. Huemer. Vindobonae. Tempsky. 1890/91.

Cramer, Dr. W., Weihbischof, Der apostolische Seelsorger. Dülmen, Baumann 1889.

Dove-Friedberg, Zeitschrift für Kirchenrecht. Bd. XXII, 3. 4. Freiburg, Mohr 1889.

Dreher, Th. Dr., Kath. Elementarkatechesen über die Gnadenmittel. Freiburg, Herder 1890.

Düsterwald, Die Weltreiche und das Gottesreich nach den Weissagungen des Propheten Daniel. Freiburg 1890.

Einführung in die hl. Schrift, Kurzgefaßte Zusammenstellung der wichtigsten Lehren aus der Einleitung in das A. und N. T., der biblischen Hermeneutik und Archäologie. Regensburg, Manz 1890.

Evangelium secundum Lucam in carmina versum. Turin, Marietti 1890.

Feldner, Lehre des hl. Thomas v. A. über die Willensfreiheit der vernünftigen Wesen. Graz, Moser 1890.

Fessler, Institutiones Patrologiae quae denuo recensuit, auxit, edidit **B. Jungmann.** Vol. I. Innsbruck, Rauch 1890

Franz von Sales, Ratschläge und Grundsätze, deutsche Uebersetzung. Landshut, Brüll 1889.

Gerlach, Lehrbuch des kath. Kirchenrechts. Fünfte Auflage, besorgt von F. X. Schulte, Domkapitular. Paderborn, Schöningh 1890.

Glattfelder, A. Lehrbuch der kath. Religion. I. Teil. Trier, Paulinusdruckerei 1890.

Goldkörner, für christliche Eheleute gesammelt aus der hl. Schrift. Landshut, Brüll 1889.

Gutberlet, Dr.. Die Theodicee. 2. A. Münster 1890. Theissing.

Hammer, Dr. Ph., Der Rosenkranz. Bd. I. Paderborn, Bonifatius-Druckerei 1890.

Hammerstein, L. v., Sincerus, ein evangelischer Theologe in der Urkirche. Trier, Paulinusdruckerei 1890.

Hand-Commentar zum N. T. III, 2: Hebräerbrief, Briefe des Petrus, Jakobus, Judas, bearb. von H. von Soden; IV, 1: Johanneisches Evangelium, bearb. von Holtzmann. Freiburg, Mohr 1890.

Hardy, E., Der Buddhismus nach älteren Pâli-Werken dargestellt. Münster, Aschendorff 1890.

Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte. Dritter Band. Freiburg, Mohr, 1890.

Hattler, F., S. J., Das blutige Vergißmeinnicht oder der hl. Kreuzgang des Herrn. 2. A. Innsbruck, Rauch 1890.

Hattler, F., S. J., Dem Herzen Jesu singe. Liederkranz zu Ehren des göttlichen Herzens Jesu. Innsbruck, Rauch 1890.

Hause, F., Lourdes und seine Wunder. Paderborn, Bonifatiusdruckerei 1890.

Höhler, M., Religionskrieg in Sicht? Trier, Paulinus-Druckerei 1890.

Holain, L., Litaniae Lauretanae. Kremsier, Gusek 1890.

Im Kampf um die Weltanschauung. Bekenntnisse eines Theologen. 8. A. Freiburg, Mohr 1889.

Josephson, H., Die evangelische Askese. Leipzig, Vereinshaus 1890.

Irenicus, Die grundsätzliche Unduldsamkeit der Reformation. Trier, Paulinus-Druckerei 1890.

Kath. Bewegung in unseren Tagen. Monatsschrift für kirchliche und kirchenpolitische Fragen, Wissenschaft und Kunst. Jahrg. III. Würzburg, Wörl 1890.

Kaulen, F., Einleitung in die Hl. Schrift. 3. A. Erster Teil. Freiburg, Herder 1890.

Kirchen-Lexikon. VI. Freiburg, Herder 1889.

Kist, L., Indisches und zwar Religion, Tempel und Feste der Hindu. Innsbruck, Vereins-Buchdruckerei 1890.

Köhler, A. Lehrbuch der biblischen Geschichte des A. T. II. Hälfte, 2. Teil 2. Lief. Erlangen-Leipzig, Deichert 1890.

Kotte, A., Christliche Schule der Weisheit. 7—9 B. Kempten, Kösel 1889/90.

Krais, W., Kirchliche Simultanverhältnisse. Würzburg, Stuber 1890.
Kraus, Fr. X., Die Restauration des Freiburger Münsters. Rede. Freiburg, Herder 1890.
Kraus, F. X., Ueber das Studium der Theologie sonst und jetzt. Freiburg, Herder 1890.
Langer, J., Das Buch Job in neuer und treuer Uebersetzung nach der Vulgata. 3. A. Das Hohelied nach seiner mystischen Erklärung. 2. A. Freiburg, Herder 1889.
Lasserre, Bernadotte, das Gnadenkind von Lourdes. Autorisierte Uebersetzung von Ph. Seeböck, O. S. F. Innsbruck, Vereinsbuchhandlung 1890.
Lipperheide, W., Thomas v. A. und die platonische Ideenlehre. München, Rieger 1890.
Lüdtke, Cl., Geschichte der Kirche Jesu Christi für Studierende. Erster Teil. Zweite neubearbeitete Auflage. Danzig, Bönig 1890.
Lueg, Biblische Realkonkordanz, dritte verb. A. durch Dr. F. J. Heim, Domprobst in Augsburg. Lieferung I. Regensburg, Manz 1890.
Mark, D., Exhorten, zunächst für die studierende Jugend. Brixen, Weger 1890.
Mey, G., Vollständige Katechesen für die untere Klasse der kathol. Volksschule. Freiburg, Herder 1890
Mlčoch, M. Psalterium seu liber Psalmorum iuxta Vulg. lat. et versionem textus originalis hebraici cum notis introductionalibus et cum argumentis exegeticis, quibus harmonia utriusque versionis demonstratur. Olmucii, Hölzel 1890.
Möhler, Karl, Kommentar zum Katechismus für das Bistum Rottenburg. III. Bd. Rottenb., Bader 1890.
Monsabré, Die andere Welt. Konferenzreden. Uebersetzt von Dr. J. Drammer. Köln, Bachem 1890.
Monsabré, Das künftige Leben. Konferenzreden. Uebersetzt von Dr. J. Drammer. Köln, Bachem 1890.
Müller, Th., Das Konklave Pius' IV 1559. Gotha, Perthes 1889.
Novum Testamentum graece rec. C. Tischendorf. Ed. octava critica maior. Vol. III. Prolegomena scr. C. R. Gregory. Pars altera. Leipzig, Hinrichs 1890.
Patiß, Ch., Geistesübungen für acht Tage aus den Exercitien des hl. Ignatius. 2. A. Innsbruck, Rauch 1889.
Patiß, G., S. J., Fastenpredigten. Dritte Auflage. Innsbruck, Rauch 1890.
— — — — Marienpredigten. Fünfte Auflage. Ebd.
Pesch, Institutiones logicales sec. principia S. Thomae Aquinatis ad usum scholasticum. Pars II. Logica maior. Vol. 2. Friburgi, 1890.
Reichmann, M., S. J., Die Jesuiten und das Herzogtum Braunschweig. Freiburg, Herder 1890.
Religionsunterricht für die ersten Schuljahre. Freiburg, 1890.
Rietschel, Dr. G., Abschiedspredigt. Ebd. 1889.
Rundle-Charles, Elisabeth, Gegen den Strom. Uebersetzt von Elis. Klee. Anklam, Schmidt 1889.
Rundle-Charles, E., Drei Martyrer des 19. Jahrhunderts. Studien aus dem Leben eines Livingstone, Gordon und Patterson.

Uebers. v. E. Klee. 3. A. Anklam, Schmidt 1890.

Schäfer, A., Die Bücher des N. T. erklärt. Bd. I. Die Briefe Pauli an die Thessalonicher und an die Galater. Münster, Aschendorff 1890.

Schäfer, Dr. B., Das Offizium für die Verstorbenen und andere liturgische Gebete. Lateinisch und deutsch. Münster, Theissing 1889.

Schmidt, J. L. A., Nachfolge Christi. Frei aus dem Lateinischen übersetzt und neu bearbeitet. Anklam, Schmidt 1890.

Schneider, W., Das andere Leben. Ernst und Trost der christlichen Weltanschauung. Paderborn, Schöningh 1890.

Schröder, A., Entwicklung des Archidiakonats bis zum elften Jahrhundert. Augsburg, Kranzfelder 1890.

Schürer, E., Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter J. Christi. Erster Teil. Zweite Hälfte. Leipzig, Hinrichs 1890.

Schwane, Dogmengeschichte der neueren Zeit. Freiburg 1890.

Seeböck, Ph. O. S. Fr., Exercitienbuch. Salzburg, Pustet 1890.

Stehle, J. G. E., Estey-Orgelschule. Leipzig, Hug 1890.

The Classical Review. Vol. IV. London 1890.

Trabert, Gottes Botschaft an die Arbeiter. Heiligenstadt, Cordier 1890.

Tranzschel, F. G., Zwei Predigten über Röm. 11, 33—36 und Luk. 14, 16—24. Leipzig, Vereinshaus 1889.

— — — Ansprache auf der Pastoralkonferenz zu Dresden am 4. Sept. 1889. Joh. 17, 3. Ebd. 1889.

Trost im Leiden, gezogen aus der hl. Schrift. Landshut, Brüll 1889.

Vernes, Préces d'histoire juive depuis les origines jusqu'à l'époque persane. Paris, Hachette 1889.

Vernes, Les résultats de L'Exégese biblique. L'histoire, la religion, la littérature. Paris 1890.

Watterich, Das Passah des neuen Bundes. Baden-Baden, Sommermeyer 1889.

Watterich, Die Psalmen aus dem Hebräischen metrisch ins Deutsche übersetzt. Baden-Baden, Sommermeyer 1890.

Weber, Sammlung theologischer und sozialer Reden und Abhandlungen. Serie I. Lief. 9: Was kann der Pfarrer für die Besserung des äußeren Wohlbefindens der arbeitenden Klassen thun? 10: Die soziale Frage im Zeitalter der Reformation. 11: Die Aufgaben, welche die Arbeiterbewegung in ihrem gegenwärtigen Stadium der Kirche stellt. Leipzig 1889.

Weisheits- und Lebensregeln für die Jugend, gesammelt aus der hl. Schrift. Landshut, Brüll 1889.

Wetherell, E., Queechy, ein amerikanisches Farmleben. Uebersetzt von M. v. Ranisch. Zweite Auflage. Anklam, Schmidt 1890.

Wolff, Dr. Prof. an der Universität Freiburg (Schweiz), Das Bewußtsein und sein Objekt. Berlin, Mayer & Müller 1889.

Wörnhart, P. L. Maria, die wunderbare Mutter Gottes und des Menschen. Innsbruck, Rauch 1890.

Wulf, St. Willehad, Apostel der Sachsen. Breslau, Müller und Seiffert 1889.

Zimmermann, A. S. J., Die Universitäten Englands im 16. Jahrhundert. Freiburg, Herder 1889.



